紀念 佛曆 2550 年

Buddhasāsana□ cira□ ti□□hatu

復歸佛陀的教導

（二）

導論章

兼論印順法師的新典範

Bhikkhu Sopāka
比丘 觀淨

《復歸（二）》序

《復歸》認知的事實真理，開宗明義敬陳於《復歸（一）》〈序〉：

> 歷史的釋尊自悟真理，成為人間佛陀。釋尊教導菩提之道，軌建僧團，佛弟子依之修證菩提。這是簡單的事實，恆古已存；實用的真理，醒悟人心。直接的事實與可修可證的真理，深契時代思潮與人心。

信樂人間佛陀及其教導的真理，著眼當代之用，化爲全書的旨趣：復歸佛陀的教導。略分要旨與趣向，共有四點。

首先，歸依處是《法句經．第 194 頌》的教導。

> 佛陀出現是快樂 sukho buddhānaṃ uppādo
>
> 演說正法是快樂 sukhā saddhammadesanā
>
> 僧伽和合是快樂 sukhā saṅghassa sāmaggi
>
> 和合共修是快樂 samaggānaṃ tapo sukho

從這個歸依處出發，和樂邁向菩提之道。

其次，法義真理是佛陀教導的菩提之道。走在菩提大道，穿透生命之流，通達覺悟的真理。修習菩提道，因人之異，有各式的入門與走法。佛陀觀機逗教，切就受用得利，廣開法門，引入相應的道次第，會趣菩提。研究佛陀的多重契機教導，審思當代課題，解

釋切用的法門與道次第，化爲今日之用。

第三，研習法義真理的方法是佛教聖典解釋學。做事要有方法，學習佛法更要有方法；佛教聖典解釋學就是方法，針對研習「聖典」、理「解」佛陀之教、詮「釋」於當代；顯發佛法固有的解釋意趣，吸收當代的研究方法，化爲研習步驟與解釋原則，研擬成套的方法「學」。

第四，目的是復歸佛陀的教導。正值全球化的新時代，世界各文明交流與宗教相遇，相用中交互定位，各顯所長，適機修證道次第。新時代的方向：學習佛陀的教導。關心佛法受用於華人，建設正法之島，暢華語系佛教通於佛法的源頭活水，引注法流一滴於華夏與東亞文化，落實人間佛陀之教。

總結《復歸》的四點旨趣，簡言之，歸依三寶、和樂出發，安步於菩提之道，解釋佛法爲當代之用，趣歸佛陀的教導。該旨趣曾大致表達於《復歸（一）》的〈序〉，《復歸（一）》開展研究；《復歸（二）》延續整合。

就《復歸（一&二）》的各章大要。在《復歸（一）》第一章，初論四點旨趣；在第一章的附錄與第二章，研究菩提之道，試用佛教聖典解釋之學。在《復歸（二）》的第一章，總論整合四點旨趣。第二章，會整既有的研究於菩提之道，初步延申三重契機之教，充實「佛教聖典解釋學」。第三章初步「評釋印順法師的新典範」，抉發新典範，契應佛法的多重正用，評釋向於新時代。第四章結論，展望後續的研究，逐步落實《復歸》的旨趣。

* * *

於下，略述《復歸（一&二）》的法緣與感恩處。

《復歸（一）》）成稿於 2004 年初春，5 月在台出版。其時已撰成《復歸（二）》第二與三章的主要文稿，預定秋季出版。延至今日，先向關心或預期的讀友致歉，特別是一再鼓勵與問及的法友。因緣首在審思佛陀說法的旨趣及佛法的當代之用，擴大寫作架構（初見於 2004 年 10 月的訪談稿），決定開展整合上述的四項旨趣，成爲現行的〈導論章〉。現行的附錄一，〈略論印順法師的新典範〉，乃第三章的導論；刊於此，紀念華語系佛教一代大德的圓寂（2005 年 6 月）與功德。附錄二，延續《復歸（一）》的第二章。附錄三乃 2004 年 10 月的訪談稿（感謝訪者呂凱文教授允爲刊出），可爲〈導論章〉的引言。先以現行的《復歸（二）》分享讀友；完整版修編中。

《復歸（一）》的台灣版流通後，獲得一些法友關心。在馬來西亞，洪福寺（據聞還有另一處）出版流通，嘉惠佛友。這正相應於本書的旨趣：關注佛法流佈於（海外）華人區。除了法友共享法義；曾有多次公開的研討，並由蔡奇林教授與呂凱文教授等人評論。〈呂凱文 2004b〉專文述介全書，最後並有評論；更早有〈開仁 2004〉，論究相關法義。其後，楊郁文教授切就法義惠評第二章（出版前，已討論過第一章的〈附錄〉）。Bhikkhu Mahinda（比丘 馬興達，中國籍）法函論學。這些法緣助成《復歸（二）》的寫作；

現行的附錄二，作了部份的討論。在附錄二，因緣殊勝，承福嚴佛學院院長厚觀法師的慈悲，補入「提出『新』典據的相關信函」（關於《空之探究》所論的「慧解脫阿羅漢」，前緣可見《復歸（一）》頁 5、頁 221 的註 382）。

《復歸（一）》有一些疏漏與誤植，有緣將行改正。特別是引述書文時，先此致歉。例如，〈何孟玲 2002〉被誤作〈何孟鈴 2002〉；〈高明道 1991〉被誤作〈高明道 1994〉（頁 46 的註 64 之 c5）；《蔡耀明 2001》被漏失為〈蔡耀明〉（頁 61 的註 109）；〈聖嚴 1987〉認為《中國禪宗史》「放膽而談的氣度，縱然在日本佛教學界尚不能不有所顧忌」，被誤作「放膽而評的氣度，縱使……」（頁 199）。

敬撰《復歸（二）》，要感恩一些法緣。首先，在正法員林共學的法師與佛友。一些文稿，增修自教學講義；〈導論章〉引用的聖典經據，很多曾在共修時講論。同沾法義，共思教法的時代之用，獲益良多。該章第二與三節，論及國際學界與華人的研究；使用到關則富博士與越建東博士的博士論文電子檔，Dr.關還曾幫忙修正對該作的引述，特此誌謝。佛友若不熟悉學界的研究，有興趣隨喜當今華人佳作的話，從該項目中，可知道聖典的豐富法義與研習方法。預定的第二章與第三章之一份初稿，2005 年 4 月，曾與楊教授與呂教授等人，一起討論過。現書成稿前，還得法友讀評。這些法施與共學，都滋養了《復歸（二）》。

寫作與出版本書，還要誌謝施主的信施與淨人的護持。2004 年 8 月起，寫作修整於台灣彰化的正法員林；其處彰顯正法，沐化

於三寶之恩，享共修之快樂。首先，銘謝邀請前往的信眾，丁敏哲伉儷、劉肇欽、葉政奇、林美娟、居士們的侯媽媽等居士。還有共修的法友、護持與佈施生活資具的善友，特別是康五嶽伉儷、簡家姐妹、黃女玲與莊慧玲居士、大鍋夫婦等。寫作於員林小鎮，缺各種參考資料，幸得王瑞鄉與王常蒞居士的護持，增益該書不少。本書的編輯，由陳麗珠居士發心負責；助印的善士芳名與淨資，則在本書的最後，Sādhu（善哉）。

＊＊＊

為了學習佛陀的教導，化佛法為當代之用；僧信與學者們用心研討法義，獲益的結果，成就了《復歸（二）》。眾人助成書稿，而文責在己。不盡完善或缺誤，尚期法友智士思擇法義，顯揚佛陀的教導，評正書稿。是書若有助正法宣流，利樂人間，功由佛友善士共享，德歸於佛陀。

《復歸（一）》序

歷史的釋尊自悟真理，成為人間佛陀。釋尊教導菩提之道，軌建僧團，佛弟子依之修證菩提。這是簡單事實，恆古已存；實用的真理，醒悟人心。直接的事實與可修可證的真理，深契時代思潮與人心。

學習佛陀的教導！這是佛弟子的共同理想。復歸佛陀的教導！佛弟子受用法教，感懷釋尊，自然各有實踐，值得相互分享，進可依循法與律，同心顯揚釋尊的教導。恭撰本書，旨在以文會友，以法相邀，隨喜復歸之道。

「復歸佛陀的教導」，源遠流長。釋尊在世，法教如日中天，這時教法具現在世。佛世的（聖）佛弟子弘揚教法，開始發展所謂的「佛教聖典解釋之學」。佛陀般涅槃之前，囑咐：以如來親自教導的「法與律」（saddhammavinaya）為導師。佛陀一入滅，聖弟子為了「導師」住世，結集「法與律」，傳誦為聖典。隨著法教分向傳布與流變，漸次有不同的憶持與解釋。這時，開始所謂「重現釋尊教導」的研究課題。

為了「重現釋尊教導」，佛弟子以聖典為依歸，發展「佛教聖典解釋之學」，以期「復歸佛陀的教導」。依循聖典，如何「重現

釋尊教導」？近來，西方爲主的學者形成三種研究方式[1]，若包含華語系印順法師的研究，共有四種研究方式。懷著歸向釋尊教導的虔誠，敬撰本書，依循教法傳承，透過聖典，發展合理的研究方法，參與式地「重現釋尊教導的菩提之道」。

在當代，對「菩提之道」的弘揚與研究，已有三大潮流。華語系佛教中，印順法師歸本於釋尊，詮釋人間佛陀的教導，深刻影響（臺灣爲主的）海外華語系佛教。巴利語系南傳佛教的發展中，純觀行者的修證方式受到高度發揚，廣宣法音，遠播國際。西方學者開啓新式的佛教學研究，佛法又向西方傳播，形成佛教在當代的一大發展。在其研究傳統中，重要的熱潮是研究聖典集成史；進一步，透過聖典，重現釋尊的教導，探究菩提之道。其研究熱潮又影響東方的學者與宗教家，推展復歸釋尊的運動，本書樂與其流。

本書在法義真理的主軸正是「菩提之道」，並述評當代三大潮流，綜合吸收南北傳佛教的當代之美，汲取西傳佛教的研究成果，條暢分流，會歸釋尊教導的源泉。在研究方法上，本書嘗試發展適切的研究方法，參與「重現釋尊教導」的研究課題。具體而言，首在嘗試發展「佛教聖典的解釋之學」。其次，基於聖典解釋之學，

[1] 〈Schmithausen 1990〉中，將近來西方與部分日本學者的研究熱潮分成三種研究方式。依該文的分類順序，第一派是 R. F. Gombrich 等英國爲主的學者，第二派是 G. Schopen 等學者，第三派是 L. Schmithausen 等學者。相關的述評還可參見〈Jong 1991〉（頁 4-8）與〈Jong 1993〉。《呂凱文 2002》也略作介紹（頁 15-18）。本書於下會進一步評述。

掘發歷史的佛、法、僧三寶，指向「重現釋尊教導」的研究課題[2]。

整體的指歸很簡單：以釋尊的教導爲核心。本書就是以佛陀的教法爲中心的研究。研究題材以傳載佛陀教導的聖典爲中心。研究內容就是佛陀教導的菩提道。研究方法就是朝向人間佛陀的教導。最終的研究目的是參與復歸之道。所以，本書汲取法流之一滴，化知識爲實踐，著眼於臺灣爲主之（海外）華語系佛教，溝通分流，接軌國際，承佛弟子的共傳，溯釋尊的教導，迎向時代，隨喜復歸之道。

* * * *

（以下乃法緣，從略）

[2] 在引用與解釋聖典的模式上，對讀精審（印度語系的）巴利（、梵）語及漢譯原始聖典，參考指南是古代聖賢的註解、論著，少分介紹南傳上座部佛教的教學成果，並運用現代學者的研究成果。

目　次

第一章

導　　論

新時代的方向：學習佛陀的教導

namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
皈依 世尊 阿羅漢 正等正覺者

第一節 總綱

第一項 《復歸》的旨趣

《復歸》的旨趣，就是復歸佛陀的教導。略分要旨與趣向，共爲四點。

首先，歸依處是《法句經．第 194 頌》的教導。

佛陀出現是快樂 sukho buddhānaṃ uppādo
Happy is the arising of a Buddha;
演說正法是快樂 sukhā saddhammadesanā
happy is the exposition of the Ariya Dhamma;
僧伽和合是快樂 sukhā saṅghassa sāmaggi
happy is the harmony amongst the Saṅgha;
和合共修是快樂 samaggānaṃ tapo sukho.
happy is the practice of those in harmony.

從這個歸依處，和樂出發，學習《法句經．第 18 頌》的教導。

今生歡喜，來生歡喜，idha nandati pecca nandati
Here he is happy, hereafter he is happy;
造福的人，兩地歡喜；katapuñño ubhayattha nandati
one who performs meritorious deeds is happy in both existences.
他歡喜著：「我曾造福」，puññaṃ me katanti nandati
Happily he exclaims: “I have done meritorious deeds."
生善趣時，更加歡喜。bhiyyo nandati suggatiṃ gato.
He is happier still when he is reborn in a better world .

從這個歸依處，自我反省與相互勸勉，學習《法句經．第 17 頌》的教導。

今生折磨，來生折磨，idha tappati pecca tappati
Here he is tormented, hereafter he is tormented;
造惡的人，兩地折磨；pāpakārī ubhayattha tappati
the evil-doer is tormented in both existences.
他折磨著：「我曾造惡」，pāpaṃ me katanti tappati
He is tormented, and he laments: "Evil have I done."
墮惡趣時，更加折磨。bhiyyo tappati duggatiṃ gato.
He is even more tormented when he is reborn in one of the lower worlds.

總之，從歸依處出發，和樂造福，自省與相勸勉；離惡興善，邁向佛陀教導的菩提之道。

其次，研究的法義真理是佛陀教導的菩提之道。寬廣的菩提大道，走過世間，滅苦離煩惱，通達寂樂的真理。菩提之道，因人之異，而有各式的入門與走法；佛陀契機說法，廣開入道的法門，引

人醒悟，施設應合的修道次第，導入修證菩提。

走在菩提之道，研習止觀；現代以來的研究與修習，依據聖典，會成三大潮流。其在聖典的根據，重於佛陀契對出家眾教導的道次第。為顯佛法的多重應機受用，研究佛陀的契機引入道次第，大類上可分三重：教外人士、教內信眾、教內僧眾。三重契機，各適契應的道次第，同證菩提；次第疊合，開展菩提之道。佛陀為三重同心圓的動源，三重契機，交互迴盪，推展佛陀之教。佛陀的這些教導傳載於聖典，古今聖賢多所抉發。《復歸》依循參考，不限於一語系一地域，不拘於一宗一派，綜合研究，學習抉擇。

進入現代，佛教的在家信眾扮演更多元的職能；全球化的新時代，佛教各傳統更多交會相融，佛教世界相遇於世界各宗教，各方人士接觸或研究佛陀之教。因此，值此當代的多元發展與全球化交流，審思時代課題，歸本釋尊，詮釋佛陀的三重契機之教，解釋切用的法門與多元的道次第，化為當今之用。上述的法義真理，乃佛教聖典解釋學的基礎。

第三，研習法義真理的方法是佛教聖典解釋學。「工欲善其事，必先利其器」；透過古老的「佛教聖典」，理「解」佛陀之教，詮「釋」為當代生活之用，更要有方法。佛教聖典解釋學就是方法，針對研習聖典，理解佛陀之教，切身活用、詮釋於當代，分析相關環節，研擬成套的方法「學」。

佛陀教授的正法律（saddhammavinaya），條貫為菩提之道，師徒相教、口耳傳誦，編集為聖典的《經藏》與《律藏》；聖弟子「對

法」分析，綜合為《論藏》。古代統稱為三藏，通稱為大藏經。古代的聖弟子傳誦佛陀的教導，這也有方法；結集大藏經，編集龐偉的聖典，更要有編集方法、原則。始於佛陀的親口說法，集為佛教聖典，歷經兩千多年的受持，流傳至今。今日，以浩瀚的古老聖典為尊，參考古今的研究解釋，如何學習佛陀的教導？佛教聖典解釋學作這些基礎研究，乃是「讀」大藏經的方法，開展為當代的解釋之學。

佛陀契機教導，大類三重契教道次第，引入菩提之道，即是佛陀說法的方法；這方法就是聖典解釋學的根源。緣於「重現釋尊教導」的課題，提煉古德的解釋經驗，吸收當代的研究方法，化為研究次第與解釋原則，研擬佛教聖典解釋學；詮釋佛陀之教於當代，趣向於《復歸》的目的。

第四，目的是復歸佛陀的教導。佛陀出世的時代，正值人類創建文明軸心的時代，三重契機，創建新的佛教；今日，佛陀之教傳佈為世界宗教[3]。佛陀成人類共尊的聖哲，佛陀的教導成為世界文明的共同珍寶。佛陀之教交流於世界各文明，整合於全球的知識網

---

[3] 根據依持的經典語系、地理位置、距離釋尊的時代與實況，可以稱為巴利語系的南傳佛教（或上座部或南方上座部）、華語系的東亞佛教（東方或漢傳佛教）、藏語系的北方佛教（或藏傳佛教）。現代，佛法傳入西方（可稱作歐美語系的西傳佛教），傳回印度本土；當今的世界佛教，共可分成五大區。例如，參見《印順 1985b》頁 55、《聖嚴 1985》頁 432、《Gethin1998》頁 1&第 10 章、《中村元 1995》頁 251。

絡。

正值全球化的新時代，全球的文明交流與宗教相遇，相用中交互定位，各顯所長。學習佛陀迎向時代的精神，「看」新時代的方向：學習佛陀的教導。審觀當代情境，從全球看佛教世界，從佛陀的教導看世界佛教，簡單試擬佛法的當代史「觀」，以助離惡向善，依善法適機修習道次第，進趣菩提。

《復歸》的旨趣會趨於：佛法與世同用，佛陀之教與時並進，歸顯正覺之道。關心（海外）華人受用佛法，著眼於華語系的東亞佛教[4]，先以印順法師（1906-2005）的新典範爲線索，觀察華語系佛教的發展與當代之用；契應佛法，評釋向於新時代，莊嚴美麗的正法之島，彰顯華夏與東亞文化的多元性與世界性，安止於正覺的釋尊。

總結四點旨趣：歸依處是三寶出世與和樂共修，研究的法義真理是菩提之道，研習的方法是佛教聖典解釋之學，目的是復歸佛陀的教導。化旨趣爲具體的研究，以法會友，本書汲取法流之一滴，「會集研究方法、題材與法義真理，於當今的時空情境，爲了落實於復歸佛陀教導的詮釋旨趣，學習釋尊（與佛世的聖弟子）迎向大時代的態度與方法，著眼於（台灣爲主的海外）華語系佛教區，溝通教區之分流，接軌國際，迎向時代。契應這一實踐情境，導引研

[4] 華語系東亞佛教的弘傳區，依發展與區域，可三分爲：中華本土，朝鮮、日本與越南（或稱作中華鄰邦）、（台灣與東南亞等）海外華人（詳見附錄一）。

究方法與目的，詮釋教法爲契機之教，隨喜復歸之道。」（《復歸（一）》，頁 89-90）

第二項　《復歸（一&二）》的關係與章節大要

就《復歸（一&二）》的關係，《復歸（一）》開展研究，《復歸（二）》延續整合。

《復歸（一）》的章節大要如下：

《復歸（一）》

第一章〈總論〉

【附錄】〈中道戒法之發微（釋律之一滴）〉

第二章〈《須深經》之研究——兼論印順法師的詮釋〉

在第一章的「總論」，第一項的「總綱」中，始於當代式的皈信三寶，總述研究內容、方法與目的，即是《復歸》的四項旨趣。在第二項，序論內容法義的「菩提之道與三大潮流的詮釋」。在第三與四項，乃研究方法，就「重現釋尊教導的研究課題」，述評四種研究方式，抉發聖典與論註的解釋資糧，試擬「佛教聖典解釋之學」；結歸目的於教法的當代詮釋。

第一章的附錄〈中道戒法之發微〉（頁 93-148），乃釋律之一滴。分析解脫之首的戒學，作爲修習止觀的資糧，邁向菩提。戒法是生活的藝術，朝向解脫的律動軌則。在家與出家的佛弟子適宜地

（vinayena）隨職份落實戒法，實踐宗教理想，進而共組正法律的教團。佛弟子相友於教外人士；教團互動於社會，並作為佛弟子安處世間、迎向時代的磐石。

在第二章〈《須深經》之研究〉，以《須深經》為線索，研究止觀之學，兼及解脫者之分類。在《須深經》，佛陀特別教授「先知法住，後知涅槃」，作為修習慧學的高層原則，乃成聖解脫共依的法則（述於第三節）。至於修慧所依的定力，從慧解脫出發，分析修習觀慧所基的必要定力，依定力深化的層次如何修觀，止觀相資，終及於俱解脫（述於第四節）。第五節〈析論印順法師對《須深經》的新詮〉，兼論其四類聖者的架構。第六節〈結論〉。

《復歸（二）》的章節大要如下[5]：

《復歸（二）》

第一章〈導論〉

第二章〈《井水喻經》之研究〉

第三章〈評釋印順法師的新典範〉

第四章〈結語與展望〉

第一章，〈導論　新時代的方向：學習佛陀的教導〉，導論《復歸》的四項旨趣。

第一節〈總綱〉，分述旨趣，略述《復歸（一&二）》的關係與章節大要。

第二與三節交互支持，形成研究主體。

第二節〈研究內容〉，即菩提之道的契機開展與當代應用。在第一項，以《須深經》與《井水喻經》為線索，略述菩提之道的大要；就止觀的研修，再述三大潮流：西方佛教學界、南傳的「純觀行者」之修行方式、華語系印順法師的詮釋。除了延續《復歸（一）》，特別著重在：「當今華人的研究」延續或推展三大潮流，交流於國際，會集於（台灣為主的）海外華人佛教區。由此，概述既有的研習潮流與華人的推展盛況。在第二項，契對當代的課題，以三重契機的道次第為新線索，研究佛陀的契機教導，解釋合時的入道法門，成為當代意義與行持；猶如修學佛法，始於棄邪歸正，從世間八正道到出世間八正道，終至斷盡煩惱。學習佛陀迎向時代的精神，「看」全球化的新時代，思議佛法的當代史「觀」。

第三節〈研究方法〉，即是佛教聖典解釋學與當代詮釋。在第一項，以「重現釋尊教導」的研究課題為線索，再述四種研究方式：印順法師的研究方式、西方學者為主發展出來的三種方式。除了延續《復歸（一）》，特別著重在：當今華人推展四種研究方式，以見國際發展；並吸收應用，在本節第二與三項，擬議佛教聖典解釋學。

佛教聖典解釋之學，內分為三。首先，重現的研究進路乃是回到釋尊創教的歷史背景，就宗教與社會的互動，觀察新創的佛教之

[5] 在《復歸（一）》，預擬六章的寫作計畫。第三章是「《井水喻經》之研究——兼論印順法師的詮釋」。第四章是「析論印順法師嵩壽期的新體系」。第五章是嘗試邁向佛教聖典的解釋之學。第六章是結論與展望。（頁91）。至《復歸（二）》，完成前第三章，或詳或略論及第四與五章；現行的〈導論〉，擴大架構，尚待充實。

維續；善用聖典文獻的特性，研究三重契機的道次第。由之，循理出佛教聖典解釋學的根源。以該進路，研究釋尊說法的原創性，正是世界佛教史與印度文化史的交會承轉點；而釋尊建立出家沙門為中心的教團，反應佛陀的創教在世界宗教的特性。其次，透過該研究案例，論析聖典（經藏）的編集原則與成立史要，作為聖典解釋學的基礎研究。第三，在聖典解釋學的基礎研究上，吸收相關的研究方法，詮釋聖典解釋學的根源，化為研究次第與解釋原則，試擬佛教聖典解釋學。在重現的研究進路中，研究：釋尊說法的原創性，指出：釋尊建立的新佛教在世界宗教的特殊性；從而，隱含著：佛陀之教的詮釋方向。而佛陀的多重契機教導與多門引入修道次第，正可應合全球多元化。

在上兩節形成的研究主體中，若結合第二節第一項、第三節第一項與第二項的第四目（述介一個研究案例：《沙門果經》代表的道次第定型式——附論華人的聖典史研究），在國際交流中，勾勒出華人對聖典學的研究概況，有助展望未來。其餘的研究，前節重於佛法的當代之用，後節重於釋尊創教的根源，綜合會趣於《復歸》的目的。

第四節〈新時代的方向：學習佛陀的教導〉。基於研究佛陀普惠世間的三重契機，運用佛教聖典解釋學，學習佛陀迎向時代的態度與方法：以佛法與世界相「看」，看見世界、發現佛教，從全球化看佛教世界、從佛法看全球化，思議一個很簡單的佛法當代史「觀」，以助離苦得樂、離惡向善，歸趣菩提。清晰的史觀，提供

活潑的時代動感；隱含的價值系統，指向真理。「看」新時代的方向：學習佛陀的教導；猶如修學佛法：始於離惡生善，依著世間美善，適機修用道次第，進趣正覺。

第二章〈《井水喻經》之研究〉。

第三章〈評釋印順法師的新典範〉。

第四章〈結語與展望〉。

現行的附錄一〈略論印順法師的新典範〉，即是第三章的導論。

本書關注佛法受用於華人，著眼於（台灣為主的海外）華語系佛教；延續《復歸（一）》，專章「評釋印順法師的新典範」。「評釋」的旨趣：就其創新思想典範與時代價值，觀察其回應時代、凝聚新創，展迎新時代。

印順法師（1906-2005），華語系佛教的一代大德，今年六月安詳入滅。作為華人最後的現代大師，畫下圓滿的句點，開啓新時代。一代大德法施恩澤華人，歸本人間佛陀及其教導，創建「華語系佛教的新典範」，可簡稱為「新典範」。

作為研究導論，略論大要，經緯有三，分述於第二到四項；在第五項，略述該章的評釋重點。

在第二項，順著華語系東亞佛教的發展，從思想系譜，觀察華語系佛教「新」典範」及其時代意義。定位華語系的東亞佛教，可對比華夏與東亞文化；若依時序與地域，次分為三區：中華本土，朝鮮、日本與越南的中華鄰邦，海外華人。新典範創始於現代的中華本土，吸收批判日本為主的現代佛學研究方法與成果，成於海外

的台灣。要述台灣佛教史，例見海外華人佛教的多元隆盛；並明新典範落實與帶動台灣爲主的海外華人佛教，交流於中華本土與國際。

在第三項，順著新典範的發展時序，觀察其吸收改造太虛法師的晚期定論，判析逐漸創新典範的歷程；比較太虛法師「怎樣判攝一切佛法」的三期發展[6]，亦可分成三期。新典範的三期發展，代稱與時間如下：第一「新典範的準備」期（1906-1938）、第二「新典範的前」期（1938-1970）、第三「新典範的後」期（1971-2005）。

新典範歸本於釋尊及其教導，在後期鑄成新體系，可從三大線索說明。首先，法義核心上，後期整合爲四類聖者的架構，以溝通其判分與宗歸的「佛法」與「初期大乘」。其次，判教論上，以聖典成立史論的四悉檀，判印度佛教思想史爲四期；結合印佛史的歷史動力論，形成印度佛教思想史論。第三，「人間佛教」的時代標誌，延續太虛法師「人生佛教」的現代改革，推動海外華人佛教的現代化。所以說，新典範乃「一」本於釋尊及其教導，判分綜合「三大」線索；「一本三大」，在典範的後期鑄成新體系。

在第四項，置新典範於現代東西文明交會衝激中，對比同時代東方思想的現代回應，揭示其時代價值與世界意義。在佛教世界中，屬於「華語系的東亞」佛教；在華夏與東亞文明中，屬華語系的東亞「佛教」；在世界宗教史中，屬於現代型，創建華語系佛教

[6] 參見〈我怎樣判攝一切佛法〉（《太虛全集》冊 2 頁 509-529）。

的新典範。

在第五項，略述本書的評釋。在《復歸（一）》，預擬述評印順法師的思想時，或詳或略地論及後期新體系的三個線索。在《復歸（二）》，先綜合略論新典範，在對比觀察新典範的三期發展中，疏理後期新體系的三大線索，明其時代價值。新典範的後期融鑄，比起前期初創，正如太虛法師的晚期定論比起先前，「更圓熟、更深廣的理解了佛法」[7]。其根本與新義，值得如實理解與述評，讚揚契合佛法的；契應新時代，詮釋有益人心與世風的，以利佛教的純正化，世間向於覺悟。

本書與新典範同歸依於釋尊，共依於傳載釋尊教導的聖典及敬重佛弟子的分流，基於對相同論題的研究，擇要評釋典範後期的新體系，向於新時代。《復歸（二）》將集中評釋四類聖者的法義架構。

現行的附錄二〈再評印順法師對《須深經》的新詮．兼述四類聖者架構〉，乃是第三章的一部份。印順法師對《須深經》的新詮，乃四類聖者架構的基礎，至關新典範的合法性。內容上，延續《復歸（一）》第二章，再擇要評述。

現行的附錄三〈新時代的方向．學習佛陀的教導〉，乃訪談稿，

[7] 在《印華 5》（頁 267），印順法師對於太虛法師從第二期發展到第三期，評釋說：「不錯，八宗並弘，是太虛大師所說的。……不過，到了民國十五、六年，『八宗並弘』，就廢棄不談了，這當然是因爲更圓熟、更深廣的理解了佛法。」

可爲〈導論章〉的引言。原刊於《法光雜誌》第 181 期（2004 年 10 月）。

現行的參考書目，爲了參考方便，累自《復歸（一）》。

本書研究佛法及其契應時代之用。在寫作方法上（詳如《復歸（一）》頁 92），正文中，主要以說明法義爲主；爲了顧及正文的流暢易讀，很多參考文獻、考辯與評述，置於註腳中。

第二節 研究內容

第一項 菩提之道

第一目 引論

本書研究佛陀教授的菩提之道。在《復歸（一）》第一章的〈附錄〉，乃戒法的部份：僧信合作，落實戒法，完成施主（含及教外人士）的善願，素描教團與社會；亦即，積善、修信、持戒，進習止觀，現證菩提；教團與社會相益，各趣所歸。止觀的部份，以《須深經》與《井水喻經》的爲線索，綜合相關經與論註，終至於聖者的次第與解脫者的分類。在《復歸（一）》第二章，已研究《須深經》的部份；《井水喻經》的研究，在《復歸（二）》第二章。由此，綜論菩提正道的大要，契對時代的課題，開始當代詮釋。

學習佛陀的教導，修習菩提之道，止觀乃是修道次第的核心。直接依循聖典，研究或推展佛陀教授的禪法，現代以來的交涉發展，有三大潮流：西方的佛學研究、南傳「純觀行者（suddha-vipassakā-yānika）」的修行方式、華語系印順法師的詮釋。若加上藏傳佛教[8]，正好代表佛教從印度向四方傳播，依時序發展到現代，

[8] （a）藏語系的北方佛教，主要繼承印度佛教後期的「金剛乘」或「真

可稱作「南」「東」「北」「西」的佛教；還有古今印度本土的佛教，會流爲今日的一大世界宗教。

《復歸（一）》研究止觀時，曾述評三大潮流對止觀的詮釋[9]。目前，這些思潮與行持，都已會流於台灣爲主的海外華人佛教區。隨著國際化，輔以今日華人學者新論著的推展，將帶動綜合的研究，會集於華人佛教（學）界。於下，先稍論其要，再述介今日華人學者的研究新意。

言乘」（《許譯 Smart2004》頁 93，《W&T2000》第七章），或稱「秘密大乘」（《印順 1988》第十章），兼攝中期，略及初期。在宗喀巴的《菩提廣論》與《密宗廣論》，比起阿底峽的《菩提灯論》更系統，建立藏傳佛教的思想典範，延用至今。在《菩提廣論》，依持引據之一乃《瑜論》，止觀的修習常引釋《瑜論・聲聞地》。因此，可能間接或直接源於聖典傳載的佛陀之教。而因爲《菩提廣論》隨順於（或爲了）《密宗廣論》，所以，〈林崇安 1996b〉評道：其止觀的修法異於釋尊在《阿含經》的教導。值得注意的，西藏政教領袖達賴喇嘛的民主改革中，亦溯源佛教的僧團精神（《林照真 2000》頁 277）。

（b）在《復歸（一）》（頁 290 的註 535c），論及：共通於有部《大毗婆沙論》的「觀行者」、《成實論》與南傳的「純觀行者」的修行方式，未出現在《菩提廣論》。該論的修止（頁 376-7），依《瑜論・聲聞地》的九住心（大 30 頁 427 中），教授的修止方式未直接論及定學的四禪（類同於《印順 12》頁 328-9）。這種禪法，定學與三大潮流若有相通之處；於此略加分析，可比較於三大潮流。目前，這些思潮與行持，都已會流於台灣爲主的海外華人佛教區。

[9] 可參考《復歸（一）》頁 24-33&240-316。

第二目　述評三大潮流的詮釋

1. 三大潮流的詮釋

由西方學者開啓的現代佛學研究，爲了研究佛弟子修證解脫的方法，〈Poussin1936-7〉結合研究《須深經》與《井水喻經》[10]，該論文題目中的人物，正是《井水喻經》中兩位回答問題的佛弟子。在〈Poussin1936-7〉的研究中，將佛教的解脫道分成兩種「對抗的理論（opposed theories）」。一種是慧學之路，一種是定學之路；慧學的修觀與定學的修止被視爲競爭的緊張關係。其研究方向深刻影響後繼的研究者[11]；在類同的研究方向，《Gombrich1996》也特別研究這兩經，以證成其對慧解脫的看法[12]。對此，《Gethin1992b》曾作過有力的回應。這兩書的作者，分別指導華人學者的嶄新研究：《Tse-fu2004》與《Kin-tung2004a》。

該研究意識的後來發展，結合到巴利語系南傳佛教[13]的「純觀

[10] 轉引自《Gombrich1996》頁 96、110、133-134。該論文不僅研究《井水喻經》，並提到：《成實論》的「如電三昧」所依的《須深經》。

[11] 《Gethin1998》（頁 200）列舉一些後繼的研究者（Frauwallner，Schmithausen，Vetter，Griffiths，Gombrich）。本段所述，亦可詳參《復歸（一）》（頁 31f.或 157f.）。

[12] 頁 121-131。

[13] 南傳佛教主要流佈在錫蘭、緬甸、泰國、高棉、寮國。其歷史可參見《淨海 1975》。

行者（suddha-vipassakā-yānika）」的修行方式[14]。依馬哈西禪師的指導方式[15]，其修證次第，首先是正信三寶，淨戒爲基。禪修時，以慧學的觀禪爲先，「從一開始就觀察五取蘊」；定學上，未以止禪來成就世間的「近行定或安止定」。靠著「純」修觀，產生足以有效觀察的「剎那定」[16]，持續禪修，到達解脫。該修行方式不只受用於南傳佛教的本土教區，亦廣宣禪教於亞洲（含華語系佛教區）與西方，目前仍深具活力。這種禪修的次第，相當特別，（巴利本）《須深經》被當作重要經據，《井水喻經》則未直接引據。

華語系的印順法師，接觸日本的現代佛學研究後，吸收應用，回到聖典，探本佛說、尋求理想人物的經據。《空之探究》新詮（《雜》本）《須深經》，不得禪定式的慧解脫有被讚美的味道。後來，在《印順 1989》中，還主張：（聖典中或原始佛教或佛世中的）「佛弟子*多數*是不得根本定的，沒有神通，但以『法住智』而究竟解脫」[17]。

[14] 參見《復歸（一）》頁 30-2。〈溫宗堃 2003b&2004〉的同一位作者，已中譯〈Cousins1996〉（文見〈溫譯 Cousins2004〉）。同一論題的研究，並可參見〈溫宗堃 2005a&b〉（收於《溫宗堃 2005c》）。

[15] 《Mahasi1985》對純觀行者的定義是：「凡未令生起近行定或安止定，從一開始就觀察五取蘊，這稱純觀行者」（頁 50&2）。

[16] 《Mahasi1985》頁 52&5-6。

[17] 頁 35-6。引文的底線是筆者所加。在《方便之道》（見《印華 2》頁 32），已主張：「佛爲須深 Susīma 說：慧解脫阿羅漢，不得四禪，也沒有（五）神通，是以法住智 dharma-sthititā-jñāna 通達緣起而得解脫的。……慧解脫者，沒有根本定」。

該主張的慧解脫阿羅漢，在定學上「多數是不得根本定」;「多數」之說未見提供證據，並或隱或顯違反《空之探究》研究定學的結論：「四禪是佛說定法的根本」[18]。在慧學上，「但以『法住智』而究竟解脫」,「慧解脫聖者是沒有涅槃智的」[19]；這是否符合所依的《須深經》？該說結合定學與慧學，至關佛法宗要。至於《空之探究》對《井水喻經》的研究，則爲理想人物尋求聖典依據；結合對《須深經》的研究，樹立四類聖者的架構[20]，形成其思想典範的法義核心。

2. 當今華人的研究

首先，就華人參與開展西方學者對止觀的研究。關則富博士的《Tse-fu2004》，指導教授乃《Gombrich1996》的作者；其間，有繼

[18] 《印順 1985a》頁 14，主張：「在解脫道中，四禪是佛說定法的根本，這應該是無可懷疑的」。同書 73 又說：「佛法的解脫道，是依止四禪，發真實慧，離欲而得解脫的」。

[19] 《印順 1985a》頁 152。

[20] （a）所謂四類聖者的架構，如《空之探究》所說（筆者插入四類聖者的數號）:「在佛教界，（1）慧解脫聖者是沒有涅槃智的；（2）俱解脫者有涅槃智，是入滅盡定而決定趣涅槃的。惟有另一類人（絕少數），（3）正知見『有滅涅槃』而不證得阿羅漢的；不入滅盡定而有甚深涅槃知見的，（4）正是初期大乘，觀一切法空而不證實際的菩薩模樣」（頁 152）。並見該書頁 153。第四類聖者即是其理想人物。

（b）在印順法師思想中，四類聖者架構的蘊涵與關鍵性，詳見本書附錄一與二。

承、有新開展。《Tse-fu2004》致力回答的問題是：「念代表到達解脫的唯一之道（一條毗婆舍那的道路而不需要奢摩他）嗎？」[21]這類同〈Poussin1936-7〉的問題，實已切關南傳「純觀行者」的修行方式。該書透過對比批判，分析《念處經》[22]與《念身經》等文本的年代發展，認爲：貶低定學的禪那或分離止與觀，乃後起的思想。評及：《Gombrich1996》對《須深經》慧解脫的研究；結論：念（sati）乃修行解脫不可或缺的「指導通則」,「軛合止觀（yokes samatha and vipassanā together）」[23]。

越建東博士的《Kin-tung2004a》，指導教授是《Gethin1992b》的作者；其間，有繼承、有新開展。在《Kin-tung2004a》，以《沙門果經》[24] （代稱《D2》與《長阿第 27 經》等同經異本）的道次

[21] 頁 12:「Does sati represent the only path to liberation, a path of vipassanā without the need of samatha?」其中的「唯一之道（the only path）」，巴利乃是 ekāyano ayaṃ maggo（《D 22:1》與《M10:2》）;《中阿第 98 經》譯文：有「一道」淨眾生（大 1 頁 582 中）。

[22] 對現代南傳「純觀行者」的修行方式，此經乃重要的所依。例如，《Nyanaponika1965》、《Sīlananda1990》、《帕奧 4》。

[23] 頁 271-8。

[24] （a1）《沙門果經》的文獻（巴、梵、漢、藏本），可參見《MacQueen1988》（頁 12-29）、《Meisig1987》（內含巴梵本的經文，梵本引自《根有律破僧事》）、《Kin-tung2004a》（頁 45-6：介紹三份新的梵文本）。（a2）《沙門果經》有四個漢譯本，《長阿第 27 經》（大 1 頁 107 上）、《增阿 43:7》（大 2 頁 762 上）、義淨譯《根有律破僧事》（大 24205a-6a）、曇無蘭譯《寂志果經》（大 1 頁 271 上）。前三個譯本詳於事緣（第一個本子的道次第可參見《長阿第

第定型式爲線索，研究其完整地與部份地出現在經藏的詳細狀況[25]。在聖典傳載，各式道次第定型式中，該式乃最長且綜攝的。該式道次第的止觀之學中，曾詳教四禪與六神通；學者討論四禪在佛法修證之地位時，常爲關鍵的論辯文獻；例如，《空之探究》主張「四禪是佛說定法的根本」時[26]，引據《中部阿含》的 10 經爲證，經據都或詳或略出現《沙門果經》的道次第定型式。《Kin-tung2004a》回顧既有研究成果時，還特別指出：《Gethin1992》乃有價值的研究基礎[27]。結論指出：該定型式（原型）的古老，批評：《Griffiths1983》

20 經》；第四個譯本兼詳道次第。

（b）初步理解經文的大致內容，可參見上舉的漢譯本，或《D2 沙門果經註疏》。

[25]（a）大致上，出現在《長部阿含》《D2-13》與《長阿第 20&22-29 經》（《D9&13 與長阿第 28&26》在四禪之上有異）。《中部》有 12 經（頁 47），對應於《中阿》（括號表示），經號依序如下：第 27（146）.38（201）.39（182）.51.53.60.76.79（208）.94.101（19）.112（187）.125（198）。《中阿》的經教較難決定，大致出現在 10 經，經號依序如下（括號乃可對應的《中部》）：19（101）.65.80.105（6）.144（107）.146（27）.147.182（39）.187（112）.204（26）。 （與《Kin-tung2004a》所示略異）。

（b）本書在不同的脈絡，會重述該道次第的相關研究；詳見本章第三節第二與四項。

[26] 《印順 1985a》頁 13-4（可核對上一條註）。

[27] 《Kin-tung2004a》（p.20）：《Gethin1992》一書乃「valuable foundation for our discussion」。

認爲四禪的定型式不在最早階段，乃後期集入[28]。由此可見，《Kin-tung2004a》大致主張：（四禪結合於）止觀相應的道次第定型式乃最早期的傳授。[29]

其次，南傳佛教禪法在東南亞的華人圈，早有廣泛的傳授[30]。在台灣的推展，林崇安教授是重要的貢獻者。研究巴利語系佛教的「純觀行者」的修行方式，〈林崇安 2000〉乃重要的先驅[31]。在〈溫

[28] 頁 85-6。

[29] 同一學風與論題中，還有〈自拙 2003〉。另外，《中華佛學學報》第 8.9&11 刊有 Biswadeb Mukherjee 的文章。

[30] （a1）早年的傳播，主要是在華人的英語圈內。1998 年起，海外華人佛弟子合譯的《帕奧 1-5&全》，分別在台灣、香港、馬來西亞出版；對海外華人（用華語）理解南傳禪法，有很多貢獻。帕奧禪師本人，亦多次在台、馬傳授禪法，在港教授佛法；並曾親自在中華本土主持密集禪修（如 2005 年），其戒子亦有中國籍比丘（據比丘馬興達的來函）。其在東亞的日本，亦傳禪教，並有日本籍戒子。

（a2）華語圈內，早年使用的資料主要是葉均先生譯的《清淨道論》、《達摩攝義葉譯》（附錄諸多解說的文章）。這些法施，還是源自太虛法師的學團。《帕奧 1-5》與《達磨精解》，提供流暢易讀的法義，並化爲禪法；加上《南傳菩薩道》，則對南傳佛教有更多認識。

（b）S. G. Goenka 傳承的內觀禪法（參見《葛印卡 1999》），不只弘傳於台灣爲主的海外華人，亦已在中國大陸教授（據台灣內觀的法友所說）。這個居士傳承的禪法，源自緬甸，傳於國際；受用於佛教的僧信，還有教外人士。這例證佛陀在聖典內的多重教導，僧信弘護佛法，居士方便交流於教外人士，教法相益於社會。（例參《雜・質多羅相應》與《S41》）

[31] 特別是頁 58-63。其據《阿含經》研究止觀，至少還有〈林崇安

宗塑 2003a & b & 2004 & 2005a & b〉的系列文章，集中研究該修行方法的典據（廣及巴漢聖典、論典與巴利註解書），討論相關的論辯，並及於西方學者對止觀的研究。該系列文章，有助認識該禪法，解行相益。基於上述的系列研究，該作者將撰成博士論文。

第三，開展華語系印順法師的詮釋。在〈開仁 1999a-2004〉與《開仁 2005》，問題意識都集中在四類聖者的架構[32]。該系列文章中，逐漸擴展；並且，辨析該架構所基的巴漢聖典與論註[33]。其引述巴利文獻的狀況，可見其亦熟悉南傳（純觀行者）的修行方式。回到聖典的不同傳統，澄清真義；這種研究有助印順學的開展與新創。

3. 結語

新一代華人學者的視野寬廣，已逐漸綜合研究。在〈開仁 2003b〉等文章，開始約略注意到西方學者開啓的研究傳統。相對地，〈溫

1996a&1997〉。

[32]（a）在〈開仁 1999a& 1999c& 2002a& 2002b& 2003a& 2003b& 2004〉，問題意識如〈開仁 1999a〉最後的「後記」。系列的文章，部份被編修於《開仁 2005》（頁 IX 重述該「後記」）；該書即四類聖者架構之「探源」，頁 9-10 長段詳引《空之探究》之四類聖者的架構。

（b）在《邱敏捷 2000》（頁 128-33），雖隱約意識到四類聖者的架構，集中在條述印順法師對《須深經》的舊詮。相似的狀況，亦見於《性廣 2001》（頁 246-50，並見〈昭&開 2005〉）。上二書分別有〈張火慶 2000〉與《溫金柯 2001》（頁 9-44）的評論。

[33] 略參《開仁 2005》頁 13（「二、研究步驟」）。

宗塑 2003a〉亦語及印順法師的研究[34]。在《Tse-fu2004》與《Kin-tung2004a》，都曾引用印順法師的著作，有助其思想與國際交流[35]。在《Tse-fu2004》的研究結果，有意澄清最早的平實禪風。若用來評論印順法師對《須深經》的新詮，結果就很清楚；《Kin-tung2004a》的應用評論，亦然。透過《Kin-tung2004a》，展示《沙門果經》道次第定型式的重要性、及其貫穿於《長&中部阿含》的詳細狀況。這有助反省印順法師對該道次第定型式在《長部阿含》地位的評估[36]，還可補充《楊郁文 1993》的「阿含道次第」[37]。

[34] 頁 15-6。

[35] 這些研究都曾引據印順法師的著作，但未評論其（對止觀）的看法。相同地，《Mun-keat2000》亦未討論《印順 1985a》對《井水喻經》的特殊詮釋。或許考慮到英文著作。

[36]（a）《印順 1971a》（頁 743）認爲：該道次第的定型式在《長部阿含》的「文段繁長，應該比『中阿含』部分的集成遲一些。而這些修道次第，不是爲了教導弟子，而只是列舉完整的修道綱目，在不同的情形下，表彰佛法的究竟。」）。對此，〈林崇安 2003〉則認爲：整個《長阿》與《長部》「除了【三學．定型句】外並沒有其它同樣份量的定型句，由此強烈顯示出『三學』是《長阿含經》的核心教導所在，而不是後代所傳說的：『破諸外道，是長阿含』或『吉祥悅意』而已」（頁 27）。另於〈林崇安 1997〉，研究〈釋尊時期止觀法門的實踐〉。

（b）在《Kin-tung2004a》（頁 143 的註 235），引用印順法師對該道次第定型式的「戒學」之看法。但未討論印順法師對該「戒學」的特別三階段說（《初大》頁 286f）。

[37] 在《楊郁文 1993》整理的「阿含道次第」，列示經據時（頁 33-4），

在佛陀的恆古教導中，修習止觀乃是現證菩提之要，歷久彌新。人類經歷現代的鉅變，今日快速變化的時代，愈顯禪修的安詳悅意，乃至受用於西方世界。隨著國際化，當代三大禪修的思潮將交辯於國際；今日華人論著的推展與開闊胸襟，將帶動綜合的研究，會集於華人佛教（學）界。順應新世局，本書試行當代詮釋。

第二項　三重契機的新線索與當代課題

第一目　總論

關於佛教的禪修原理，學界的論辯，亦反應修行者的關心。

在南傳上座部的佛教圈內，20 世紀後半以來，持續辯論「純觀行者」的修行方式[38]。這個辯論亦早已相融於學者的研究，宗教家的關切。據〈Bodhi2004〉的省察，這個修法廣泛受用於亞洲與西方，特別是佛教的在家信眾。然而，近來諸多研究否定這個修法的有效性，聖典的依據則取自佛陀契對出家眾的教導；常見的題材就是《沙門果經》的道次第定型式。在《Tse-fu2004》的新研究，正本清源；所分析的《念處經》與《念身經》等，亦是契教出家眾。確然，聖典中，契教出家眾是重點，教授的道次第最詳盡。所以，

未引用這個道次第定型式貫穿的經典。

[38] 可參見〈溫宗堃 2005a&b〉。

受到最大的關注。

這個禪風與研究亦已進入（海外）華人佛教，或隱或顯地，相涉於華語系印順法師讚美的不修禪定之慧解脫[39]。相同地，《空之探究》引據的《須深經》，亦是契對比丘的教導；詮釋「觀一切法空而不證實際的菩薩模樣」，所據的《井水喻經》亦是比丘眾之問答。該書又主張「四禪是佛說定法的根本」，經據共引《中部阿含》的10 經，乃是《沙門果經》的道次第定型式。〈開仁 1999a〉與〈溫宗堃 2003a〉的系列文章，討論的聖典依據亦重於契對出家眾。但是，契對出家僧眾的修行次第，是否契合在家信眾？

在〈Bodhi2004〉，關心（在家）禪修者的安樂修、實際證，提出一個新研究線索：在家信眾證得初果是否需要禪那（jhāna）的基礎？值得隨喜這個關心，擴大到（海外）華人佛教區。當代（台灣為主的）海外華人佛教有很大的發展，居士的護持參與功德顯著，好樂禪修者亦多。因此，非常值得考尋聖典的依據，將其修行與功德植根於佛陀之教。除了依戒法，植根在家信眾於教團的地位與角色；更需要適合信眾的止觀之學，現生見法，至少盡除惡趣之苦，永保福樂。正對於此，本書依據聖典，對比佛陀契教僧眾與信眾修證的道次第定型式，可分別代稱為「漏盡之道」與「證淨之道」[40]。

[39] 或可能相取意於「雖復出家，不修禪定，不斷煩惱」之類的大乘理想（參見《空之探究》頁 153）。

[40] （a1）就「漏盡之道」，主要文獻是《沙門果經》道次第定型式貫穿的經、《中阿第 42-55 經》與《A10:1-5&11:1-5》。就「證淨之道」，必須對比

在契對出家僧眾的「漏盡之道」中，定學成爲重點；相對地，契對信眾的「證淨之道」中，定學未被明顯列舉[41]。初步可見，這個對比研究的意義。

佛教傳統的現代發展中，還越過傳統教區，傳佈到西方世界（形成所謂「歐美語系的西傳佛教」），回傳印度本土。從現代進入當代，宗教相遇與相用中，很多（未正式皈依的）教外人士學習佛法，還有眾多學者研究佛教。其學習的成效與研究成果，特別是後者，亦引發諸多議論與反省[42]。因此，若研究佛陀契對教外人士受用的特

不同的道次第；用到的經證至少有《雜第 927&929 經》與《S55:37》《A8:25》，常用於信眾的五法（信、戒、聞、捨、慧）。（a2）相關文獻與研究進路，參見本章第三節第二項第二目。

（b）在《Lamotte1988》（頁 65-7）與《平川彰莊譯 2002》（在頁 55-77，述原始佛教的教理與教團，頁 72 才略語及於在家信眾）等研究，強調僧信之分（乃至對立）；視信眾的角色集中於護持，未重視其修證佛法。〈Samuels1999〉對之重加考察，分析信眾的多樣特色。

[41] 在聖典中，佛陀教導的修行法要與次第中，八正道中有正定、五根中有定根、七覺支中有定覺支、三學中有定學（參見《復歸（一）》頁 246-7 及其下的註腳）；契對僧眾的「漏盡之道」，若以《沙門果經》的道次第定型式爲例，包含詳盡的定學。相對地，契對信眾的「證淨之道」中，重要的經證《雜第 929 經》（《雜會下》頁 622）與《A8:25》（Ⅳp.220），未直接標明定學；常用於信眾的五法（信、戒、聞、捨、慧），未直接列舉定學。

[42]（a）例如，《東方主義》、《Curators of Buddha1995》、《Schopen1997》（頁 1-22）。本書的目的不在否定這些反省，而是提醒：勿落於過度用（或單用）宗教背景或政治背景而評價研究成果；勿漠視這些研究成果，而是理

別教導、及他們的學習成果，既有助重新理解一些議論，亦可將佛法擴爲世人共用。

依聖典的傳載，有的教外人士親蒙佛陀的教導，在受教善引的特殊因緣中，當場先見法成聖、並即皈依入信。這種情形，最著名的定型式，就是教學「次第之論（anupubbi-kathā）」[43]的道次第，可

解其研究背景或觀點或方法或成果等，再批判吸收，契應時代而研究與詮釋佛法。

（b）如《萬金川 2005》所論：「一個缺乏外學適時刺激與滋養的佛教學研究，一個沒有能力回應當前議題並且與現代思潮進行對話的佛教學研究，充其量只能蓋一座不起眼的知識工廠」（頁 43，並參頁 37-41）。例如，華語系印順法師創新典範的歷程，就有兼顧上述的因緣，而帶動現實的佛教。

[43]（a1）例如，出現在《M55》（I p.379）與《中阿第 28&38&133》（大 1 頁 460 中&480 中&630 下）、《D3:21&5:29》（I p.110&148）與《長阿第 20&23 經》（大 1 頁 88 上&101 上）、《雜第 92&93&1158&1178&1179&1323》（《雜會下》頁 132&135&119&151&155&332）、《A8:21》（IV p.209）；還有律藏的出處（如《律藏巴》I p.15&18）。在《Lamotte1988》（頁 77）、〈呂凱文 2004c〉（頁 20-27），曾解釋「次第之論」。本書將對比這些典據，整體綜合分析。

（a2）這主要是契對教外的在家人，例如耶舍（yasa）乃第一個蒙受此教的人（《律藏巴》 I p.15f.）。至於，契對教外的出家人，真正的教授入信，大都始於較深的法（無記等哲學問題常爲主題），教學方式則更多元。例如，《雜・婆蹉出家相應》（《雜會下》頁 649）；最有名的例子是度化五比丘的過程（先講《轉法輪經》，《律藏巴》 I p.7f.），由之而發展佛教僧團。契對教外人士的兩型教導，正好對應於教內的信眾與僧眾。這個大結構，正反應佛陀創教時代的宗教背景。至於聖典亦傳載，天人的事蹟或天人曾受教於佛陀（如《雜第 1224》《雜會下》頁 75 與《S11:1:7》 I p.225）或佛陀分析昇

代稱爲「入信之道」。若綜合理解教授因緣與成果，在佛陀的教導之中，善學的教外人士有機緣見法成聖、並即皈信；契應時代而詮釋，有助解構佛教可能的封閉意識型態。佛弟子在自護中迎向世間，融通非佛教徒與佛教徒的關係；佛陀之教相遇相融於世界文

天法（如《雜第 1104 經》《雜會下》頁 53 與《S11:2:1》 I p.228），及種種的事與法義（如《雜．諸天相應》《雜會下》頁 219f.與《S1》 I p.1f.）。這些可廣泛地視爲契對教外的教導，亦對治當時的神教信仰。當中値得注意的是，其聽受佛教，可能護法、禮讚三寶；但是，不能出家，又沒有契對的道次第定型式。而教外人士學習佛法，則可能成爲在家信眾，乃至出家入僧，住持正法。

（b）佛陀施教「次第之論」的因緣，若細加體會，有助理解「入信之道」的旨趣，平衡詮釋的尺度。於下，舉一經證，說明「次第之論」的定型內容（底線的部份）與過程（略分 7 段，更前的因緣從略）：「（1）世尊爲我說法，勸發渴仰，成就歡喜。無量方便，爲我說法，勸發渴仰，成就歡喜已；（2）如諸佛法先說端正法，聞者歡悅：謂說施、說戒、說生天法；毀呰欲爲災患，生死爲穢，稱歎無欲爲妙，道品白淨。（3）世尊爲我說如是法已，佛知我有歡喜心、具足心、柔軟心、堪耐心、勝上心、一向心、無疑心、無蓋心、有能有力堪受正法，謂如諸佛說正法要。（4）世尊即爲我說苦、習、滅、道。（5）我爾時，即於坐中，見四聖諦苦、習、滅、道。猶如白素，易染爲色。……我見法、得法，覺白淨法，斷疑、度惑，更無餘尊，不復從他，無有猶豫，已住果證，於世尊法得無所畏。（6）尊者！我爾時，即從坐起，稽首佛足：『世尊！我今自歸於佛、法及比丘眾，唯願世尊受我爲優婆塞，從今日始，終身自歸，乃至命盡。世尊！我從今日，從世尊自盡形壽，梵行爲首，受持五戒』。（7）尊者。若我從世尊自盡形壽。梵行爲首。受持五戒。」（《中阿第 38 經》大 1 頁 480 中-下）。

化，爲世人共享共用。從而，（佛弟子）減少或避免落入所謂世界「文明衝突」[44]的意識型態，免於戰爭式的「宗教衝突」；回歸人的行爲價值，解構宗教式的驕慢我執，善解宗教，善待自他，成就世間善業，契機修證道次第；猶如修學佛法，始於相互尊重而離惡，依十善業[45]，進趣菩提。

佛陀的契機教導，善學的教外人士有機緣見法成聖、再皈依，更何況佛教的僧信！這對佛教的三大傳統，更有啓發。如果宗教師不一味地灌輸信眾自宗絕對唯一；「演說正法是快樂」，學習「擇法覺支」，但不引導信眾封閉於自宗、更不禁止信眾參學。僧信回歸行爲的價值，歸本釋尊，安詳抉法析理，始於鼓勵學習各宗教利樂世間的優點。若果如此朝向，佛教世界的三大傳統教區，將可受用佛陀的三重契教，和樂同顯佛法之光。

---

[44]（a）如《Huntington1996》（《黃譯 Huntington1997》）所言。

（b） 在《王賡武 2002》（頁 394-404），評及上書，並劃分「當今世界三大思想體系」（頁 397）。其認爲佛教「不排斥世俗主義」「對世俗主義採取中立的態度」；這乃（華人）對佛教的友善理解。若比較本書研究的三重契機之教，則知其乃過度重於契出家眾的教導。

[45] 在《雜第 1044 經》（《雜會下》頁 756）與《S55:7》（V p.352），佛陀以「自通之法」（相互尊重的理解方法），教導離惡向善的言行（即十善業的前七）。進一步，則是宗教的共同理想：離十惡向十善（不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、離貪、離瞋、正見）。參見《雜第 1039-40&1042-3 經》（《雜會下》頁 749&753）與《A 10:167&176》（V p.249&263）、《M41-2》。

當值全球化的新時代，佛陀之教傳演爲世界宗教，如何「看」新機運？化爲避害趨益的思考，遠離自害害他的言行，善待世間，以助契機進修菩提。佛陀說法創教，迎向時代的態度與方法，可爲根本典範，指引「復歸教法的詮釋旨趣」[46]。例如，在《D27》與《長阿第 5 經》與《中阿第 154 經》，佛陀契對婆羅門出身的佛教僧眾，解構當時的最大結構性「衝突」壓迫：婆羅門神教的種姓起源神話，捏編四姓階級的宰制結構[47]。佛陀有層次的引導與改革，分作三層次。首先，批判種姓起源神話，反對神造的種姓階級制度；

---

[46] 「佛陀教化的方法巧妙切合，在創教的大時代施設教法，轉動法輪，制律軌建僧團，對個人有契機之教，對個別的情境有契境之教。這種迎向時代與觀情境的契機之教，乃後代佛弟子的最高典範。所以，爲了朝向復歸教法的詮釋旨趣，以利佛法的真理展現在當今的歷史，必須研習佛陀（及初期聖弟子）迎向大時代的態度與方法，如何契時代情境而施設法與律，創設教法。」（參見《復歸（一）》頁 89:「第三」）

[47] （a1）所謂「婆羅門神教的種姓起源神話，塑造四姓階級的宰制結構」，最早的文獻可參見《梨俱吠陀‧原人歌》「原人之口，是婆羅門；彼之雙臂，是刹帝利；彼之雙腿，產生吠陀；彼之雙足，出首陀羅當時」（引自《巫百慧 2000》頁 150 之第 12 頌）。又可參見《大林間Ⅰ.4.11-5》（《奧義書中譯》頁 529-30&《奧義書與英譯 R》p.1639-71）。（a2）在後來的《摩奴法典》，作了典範式的說明，如〈第一卷第 87-93 頌〉說：「87. 爲保存完整的創造，無上光榮的神，對於從口、臂、腿、足所創造的人類規定了不同的職司。88. 他命婆羅門學習和傳授吠陀，執行祭祀，主持他人的獻祭，並授以收受之權。89. 他將保護人民，行布施，祭祀，誦讀聖典，屏絕欲樂，規定爲刹帝利的義務。90. 照顧家畜，布施，祭祀，學習經典，經商，放貸，耕田，爲給與吠舍的職司。91. 但無上尊主對首陀羅只規定了一種本務，即服役於上述種姓而不忽視其功績。92. 人體自臍以上被宣布爲比較清淨的部分，而口被自存神宣布爲最清淨的部分。93. 婆羅門因爲從最高貴的肢體所生，因爲首先被產生，因爲掌握經典，理應爲一切創造物的主人。」（另參《摩奴&英譯 O》頁 91）

（b1）因爲婆羅門自居爲神創造的最上種姓階級，所以，在《長阿第 5 經》，佛陀批判其主張（「我婆羅門種最爲第一，餘者卑劣。我種清白，餘者黑冥。我婆羅門種出自梵天，從梵口生，於現法中得清淨解，後亦清淨。」，大 1 頁 36 下，同《D27:3》III p.81）。同一問題亦出現在《雜第 548 經》（《雜會下》頁 435）與《M84》Ⅱp.84）。（b2）佛陀各式批判中，首先分析說：婆羅門的主張乃世俗的驕慢，正是佛門的修行障礙（如說：「今我無上正真道中不須種姓，不恃吾我憍慢之心；俗法須此，我法不爾。若有沙門、婆羅門自恃種姓，懷憍慢心，於我法中終不得成無上證也。若能捨離種姓，除憍慢心，則於我法中得成道證，堪受正法。人惡下流，我法不爾。」，大 1 頁 36 下-7 上）。（b3）最有名的回答，除了另提出世界的成壞史；最具重構性的詮釋，則是：「今我弟子，種姓不同，所出各異，於我法中出家修道。若有人問：汝誰種姓？當答彼言：（1）我是沙門釋種子也。亦可自稱：（2）我是婆羅門種，親從口生，從法化生，現得清淨，後亦清淨。所以者何？大梵名者即如來號，如來爲世間眼，法爲世間智，爲世間法，爲世間梵，爲世間法輪，爲世間甘露，爲世間法主。」（大 1 頁 37 上-中） 宜對讀《D27:9》（III p.84）。一般出家人回答（1）：「Samaṇā sakya-puttiyāmhāti」。於如來深植堅固信，而不被人天所動搖者，適合回答（2）「bhagavatomhi putto oraso mukhato jāto dhammajo dhammanimmito dhammadāyādo’ti Taṃ kissa hetu? Tathāgatassa hetaṃ, vāseṭṭha, adhivacanaṃ ‘dhammakāyo’itipi, ‘brahmakāyo’ itipi, ‘dhammabhūto’itipi, ‘brahmbhūto’itipi.」可參見《長部英譯 w》頁 409；《長阿》較融於梵化（例見引文的底線處），未層分回答的次第（如號碼所示）。

因其神聖化嚴酷的階級壓迫，助長十惡業。相對地，基於各種姓都存在善惡業的事實，主張四姓的價值平等。其次，佛陀以善惡的業果爲原理，從世界史的成壞變化，解釋各團體的社會分工與目的，以助安住世間、造福興善。第三，最重要的，四姓之內各有善惡業，以世間善業爲基礎，好樂修行的人，依法修證菩提，創造生命的終極價值。

學習佛陀的有層次的方法與態度，當代詮釋可分三層。首先，批判任何型態的神權創造階級結構[48]，不論是宗教式的或民族式或文化式，回歸人的行爲價值。其次，尊重世間的善業與合理知見（佛法所謂的十善業），各宗教多元相益[49]；並以佛法與世界相「看」，

[48] 這類似《蔡譯 Armstrong1996》批判的「神的選民神學」（頁 101）。同書應用於化解當代的衝突，批判說：「這種神學又在三大教各式基本教義派中重新展現生機」（頁 102）。相同的問題，西方進入 19 世紀以來，明顯發展「歐洲中心論」（德國的 Hegel 可爲代表），自倡所謂「白種人的負擔」，造成自他無限的負擔。東亞文明相激，在東亞的日本民族主義者，自許爲東亞的救星，發起第二次世界大戰；二戰後，準宗教的馬克思主義，則有「紅色中國的世界觀」之殃（《許譯 Smart2004》頁 506）。今日，存在所謂的「宗教衝突」；所謂的民族中心論或威脅論等，正在釀製下一波的災禍。這些，正是佛陀揭穿的世間苦難。

[49] （a）佛陀常以離十惡向十善（共論於教外人士，作爲宗教溝通的方法。例如，在《雜第 1039-40&1042-3 經》（《雜會下》頁 749&753）與《A 10:167&176》（V p.249&263）、《M 41-2》。

（b）佛陀溝通或化解當時的婆羅門教人士，可參《雜・婆羅門相應》（《雜會下》頁 113f.）與《S7》（Ⅰp.160）。

看清世界、見到佛教，從全球化看佛教世界、從佛教世界看全球化，思議佛法的當代史「觀」，以助善解時代、善待世間。第三，研究：世間善業爲基，如何契機進修菩提之道。這個研究，正是：佛陀三重契機，教授適合修證的道次第。即使非佛教徒、沒有特定宗教的人、教外人士，佛陀適加引導，自加用功，亦可能修證「入信之道」，見道成聖、再皈信。因此，本書研究三重契機之教，詮釋當代之用；審思佛法的當代史觀，顯揚世間共尊的善業與合理知見，以爲進修道次的必要基礎。佛法的生活之用，佛陀之教的當代詮釋，正由此開始善見世間，善思而行，實踐世間善業，契機進修道次第，契理趣證菩提。

另方面，在《M13》與《中阿第 99 經》，佛陀契教比丘眾，批判當時苦難的衝突現象：追逐五欲，造成王與王共爭、父與子相爭、兄弟相爭。在該經，佛陀的解決的方法，未分析齊家治國平天下的方案；批判爭逐五欲之後，就由個人修身治心，導向修行解脫。採取這種方法的部份人士，有時忽略：聖典傳載佛陀教及民安國泰[50]與世界和樂的方法與理想、洞穿王權與國事[51]；而只取修行解脫的部份。修學佛法，個人有擇要之用、擇時的學習重點與詮釋，若任依己意與己需，無法度地詮釋佛陀之教，將陷於以偏概全、支離破碎，

[50] 例如，《長第 2 經》（大 1 頁 11 上-中）與《D16:1:4》的「七不退法」。

[51] 例如，佛陀與波斯匿王的對話（《雜・剎帝利相應》《雜會下》頁 83f. 與《S3》I p.68f.）；單論止戰真和平，可參見《雜第 1236-7 經》（《雜會下》頁 96-7）。

脫離佛陀之教。例如，在《D26》與《長阿第 6 經》與《中阿第 154 經》，佛陀契對一群比丘，教導如何增長功德（puñña）、民安國泰與世界和樂的方法與理想，進而修行解脫完成出世間的至德至善[52]（《D26:1》，大 1 頁 39 上-中）。佛陀有層次地引導與改革，亦可分成三個層次。首先，批判用惡行追逐五欲，惡行滋長欲貪只造成彼此毀滅；相對地，以善業造福，才是共享福樂的良方。其次，佛陀以善惡的業果爲原理，說明世間的興衰發展。其中，涉及轉輪聖王與未來彌勒佛共構的理想政教社會，輪王造善興福、安民興邦，終於出家修成出世間的解脫（《D26:25-6》，大 1 頁 41 下-42 上）。第

52 （a）《D26:1》（III p.58）：以行「善法」爲因，增長「功德（puñña）」（《長阿第 6 經》大 1 頁 39 中：「功德日增」）；乃該經的主題。修行解脫，完成至德；雖爲該經的副題，乃是導歸的目的。這類的結合，似同於德國哲人康德（I. Kant）所謂的「圓善」（可參見《牟宗三 1985》）。在該經的解決方法，部份類似於當時的耆那教與婆羅門教的神話。該經的詳細理解與詮釋，須另專題研究。

（b）於此略論。首先，歷史的釋尊乃佛法的經驗基礎。違反這個經驗基礎的經典記載與解釋，就須小心。其次，佛說緣起的世間是苦，世間有善惡業，緣起的世間有寂滅性。違反這個可經驗的事實與真理，更須注意。第三，在該經，只記載該輪王的出家解脫；未記載餘人的學習狀況。目的是導向：把握正值釋尊的學習因緣，行世間善業造福、進修菩提。若未注意到經文字句與全經的旨趣，可能的結果：忘失因緣果報，類似於 Kant 預設神；離開緣起次第的菩提之道，誦念神的王國。後來的佛教，正由此通往印度神教，終消融入印度大地。

三，最重要的，猶如輪王安民興邦、進而出家修行；世人爲善造福，契機進修道次，完成至德至善（《D26:27-8》，大 1 頁 42 上-中）。

本書的當代詮釋分三層。首先，批判害人害己的惡行、追逐五欲。當代的全球化經濟運作模式，帶來生產與流通的便利。若高度明顯的壟斷與剝削，已屬猛貪的害人害己，並非正命；若陷入全球化的消費刺激循環，物欲化，迷於追逐五欲，已非滋養生命與提高生活品質，乃屬害己害人，成爲各式禍害的根源[53]。全球運作的生產與刺激，乃相伴於從邏輯追索世間的片面認識能力與科技控制，造成自然與人文的大衝擊。這是佛法面對全球化的經濟與消費模式，首當的醒世之音；特別是生命價值的物化，宗教的高度商品化，大自然的浩劫，尤須批判覺醒[54]。若研究佛陀的在家（大商豪）弟子，則進一步樹立居士的典範。其次，在家的釋迦太子放棄王位而出家，修道解脫。釋尊曾度化王族出家，還接受國王皈信，曾勸和

53 在《楊惠南 2005》第九章，從佛教的觀點，作深廣的反省，並倡導「全球倫理」。

54 類同的現象，佛陀印可波斯匿（Pasenadi）王的批判時，說：「大王！當知彼諸世人得勝財利，於財放逸而起貪著，作邪行者，是愚癡人長夜當得不饒益苦。大王！譬如獵師、獵師弟子，空野林中，張網施罥，多殺禽獸，困苦眾生，惡業增廣。」（《雜第 1230 經》《雜會下》頁 88 與《S3:1:6》I p.74）又批判說：「大王！彼勝剎利大姓，婆羅門大姓，長者大姓，因貪利故欺詐妄語。彼愚癡人，長夜當得不饒益苦。大王！當知譬如漁師、漁師弟子，於河溪谷，截流張網，殘殺眾生，令遭大苦。」（《雜第 1231 經》《雜會下》頁 89 與《S3:1:7》I p.74）

阻戰，不曾涉及「政教合一」的言行，更制戒禁止比丘涉入政治。應用在全球化的政治，主張政教分離的民主制度[55]，批判任何佛教式的政教合一，反對任何狂熱的政教合一或基本教義派[56]。第三，居士學習正當職能與理財能力，正命積財，僧信修習世間善業造福，進而慧證聖諦。值全球化時代的經濟競爭，正對於居士兼顧工作與經濟倫理，在聖典中，佛陀契對在家男女，分別教授一個八法的正命修行次第，乃是「證淨之道」的應用，可稱作「正命之道」[57]。本書將結合《善生經》[58]等，研究「正命之道」，整合於三重契機之教，並作當代詮釋；猶如修學佛法，始於棄邪歸正，離八邪道

---

[55] 阿育王作爲君主護法推動佛教的榜樣（《Gombrich1988》頁 133），在巴利語系的南傳佛教國家，傳統上被奉守，「君主政體與僧伽聯繫」而形成文明傳統。佛教面對現代的衝擊，泰國首先改革這個傳統；終而維持該國獨立，免於淪爲殖民地（參見《許譯 Smart2004》頁 76f.&520f.，《蔡譯 SarDesai2001》第十一章）。

[56] 《王譯 Armstrong2003》認爲：三大一神教內，「爲神而戰的戰役，乃爲企圖塡補那奠基於科學理性主義之社會核心處的虛無」（頁 517）。從佛法觀之，則是根源於片面執取認識能力的發展、結合著追逐五欲與爭勝的敵對感。

[57] （a）對男眾，在《A8:54-5》（IV p.281-5）與《雜第 91 經》（《雜會下》頁 128）；對女眾，《A8:48-50》（IV p.268-71）。前四法乃世間福業，男女有別；後四法則縮要「證淨之道」，不分男女。

（b）在《木村泰賢 2》（頁 254）與《印順 8》頁 199-200），都引《雜第 91 經》的前四法，說明經濟生活。

[58] 《善生經》乃代稱《D31》、《長阿第 16 經》與《中阿第 135 經》等。

向世間八正道，依世間八正道進修出世間八正道，終至漏盡的十無學法[59]。

很明顯地，佛陀契對時代結構性「衝突」苦難[60]，不只批判苦

---

[59] （a）以八正道（正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定）爲中心，從離邪向正，依世間至出世間，次第證果、各得十法，可綜合參見《M117》與《中阿第 189 經》；《相應阿含．道相應》，特別是《雜第 784-9 經》（《雜會中》頁 389-96）與《S45:21-7》（Ⅴp.17-21）；《S55:26》Ⅴ p.380 與《中阿第 28 經》（證四預流支的初果聖者可得十法；須巴漢對比，再綜合餘經）。

（b）以上述的線索，整理貫穿道次第，可參見《Thanavuddho2003》第四章，略見〈Bucknell1984〉、《楊郁文 1993》頁 22（該書異於前二者的，在十善業）。

[60] 佛陀說法創教，考慮時代的結構背景與能改革的範圍與層次。

（a1）對婆羅門神教的種姓起源神話與當時最大的不合理衝突。在《雜第 548 經》（《雜會下》頁 435f.）與《M84》（Ⅱp.84）、《雜第 1146 經》（《雜會下》頁 102）與《S3:3:1》（Ⅰp.93），都契對國王（前一經乃大迦旃延所說），以業的價值爲核心（未破及婆羅門神教的種姓起源神話），說明種姓平等。在《D27》與《長阿第 5 經》與《中阿第 154 經》，契對婆羅門出身的佛教僧眾，針對婆羅門神教的種姓起源神話與當時的現實，佛陀有層次的引導與改革，分作三層次。經文的主體，正對婆羅門神教的四姓創造神話，以十善與惡的業果爲原理，從世界的成與壞，提出四姓起源的新神話，解釋各團體的社會分工與目的。（以這群經爲核心，《Meisig1988》（頁 67-71）與〈Gethin1997〉與〈呂凱文 2005b〉，提供三種研究進路）

（a2）就人類對福德與解脫智德的追求、對（未來）社會潛在的整體渴望。在《D26》與《長阿第 6 經》與《中阿第 154 經》，佛陀的引導與改革，亦可分成三個層次。經文的主體，從善惡業，說明世間的治亂興衰，最後提

相及分析苦因，還指出有層次的引導與改革之道，提出史觀與制度，以助施行善業，正法住立於世[61]。佛陀的智慧，正是要化導世間的苦難，這即是世界各宗教共同面對的真相，溝通的共基。這猶

到：在人壽八萬歲時，轉輪聖王與未來佛共構的理想政教狀況。

（b）綜合詮釋之。

（b1）上述的解決方案，可討論詮釋的很多。核心的，以人類善惡業的倫理行動，說明（決定）世界的自然秩序與人類壽命的生命現象。這乃古代文明常見的方式，顯然不足以說明世界的自然秩序與生命現象。而在佛教聖典，歸本於人的興善，進修菩提；這誠爲生命的諦實。著眼全經主旨與經文主體，置於三層的引導與改革，綜合應用詮釋。首先，點化批判當代的結構性衝突，全球化蘊涵的明顯惡質現象，驚覺這些自他相害的言行，避免深陷大而未見的惡行。其次，置身全球化的情境，佛法與世間相看，思維佛法的當代世界史觀，培養有利的言行，自他善待，亦即修十善業，以爲菩提資糧。最後，從十善業，契機修用道次第，進趣菩提。三重契機的道次第，又可作爲法義基礎，詮釋佛法的當代世界史觀，善解世間，善待自他，進修菩提。

（b2）個人在修行道次第的成長，成爲生命的動感，創造真正的「聖淨時間」；佛陀軌建的僧團，四眾之德同顯僧團之光，依律住持正法，創造朝向於「聖淨空間」。世人修學佛法，現證聖道的次第，自然化爲無組織的聖僧團，成爲內在的「聖淨秩序」，交會於苦難的世間，與時並進，趣向正覺，安享寂樂涅槃。

（c）佛陀有層次的引導與改革，正法住立於世。正法的發展，不陷於編織理想，不落入想像的外在聖地，不僅僅偏向內創的聖淨，正宜隨學佛陀有層次的教導與改革。緣起的世界，佛陀以個人的悲智行爲帶動新因緣，不是創造世界；世界是苦，佛陀革新，教導滅苦的出世之道，不是創造極樂世界。

[61] 《中村元 15&18》廣泛研究對這些法義。

如佛陀契應世間，本於「引導自己通達的方法（所謂自通（attūpanāyiko）之法）」（類同於「己所不欲，勿施於人」的原則），教導離惡向善的言行[62]；修學佛法，正是始於離十惡法向十善法，

[62] （a1）在《雜第 1044 經》（《雜會下》頁 756）與《S55:7》（Ⅴp.352），佛陀以「自通之法」，教導離惡向善的言行（即十善業的前七）。

（a2）佛陀常以離十惡向十善（不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、離貪、離瞋、正見），共論於教外人士，作爲宗教溝通的方法。例如，在《雜第 1039-40&1042-3 經》（《雜會下》頁 749&753）與《A 10:167&176》（Ⅴ p.249&263）、《M41-2》。

（b1）在《雜第 1039 經》（《雜會下》頁 751-2），還綜合教授十善業的基本面與積極利他，略以括號標示引文。「謂有人（1）不殺生，離殺生，捨刀杖，慚、愧，悲念一切眾生。（2）不偷盜，遠離偷盜，與者取、不與不取，淨心不貪。（3）離於邪婬，若父母護，乃至授一花鬘者，悉不強干起於邪婬。（4）離於妄語，審諦實說。（5）遠離兩舌，不傳此向彼、傳彼向此、共相破壞，離者令和、和者隨喜。（6）遠離惡口，不剛強，多人樂其所說。（7）離於壞語，諦說，時說，實說，義說，法說，見說。（8）離於貪欲，不於他財、他眾具，作己有想而生貪著。（9）離於瞋恚，不作是念：撾、打、縛、殺，爲作眾難。（10）正見成就，不顛倒見，有施，有說，報有福，有善惡行果報，有此世，有父母，有眾生生，有世阿羅漢，於此世、他世，現法自知作證：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」(注意：最後三項不同於斷貪瞋痴)

（b2）十善最後的（10）正見即是世間八正道之初的正見，發起強力的正思惟（即強化十善業的第 8 與 9），確定志向(成就對三寶的善信)，落實爲穩健有力的言行（正語、正業、正命），終至世間的正精進、正念、正定（世間八正道如《雜第 784 經》《雜會中》頁 389）。

（c）佛法明顯共一般社會與宗教的倫理，可做如此次第的結合。首先，

依十善法適機修習道次第，進趣菩提。

今日，世界各宗教與文明已增強理解，不若現代的大衝突與世界大戰，各方志士化解「文明衝突」[63]、謀求多元和樂。隨喜各方的善舉，本於佛陀契應時代的精神與方法，試著略思人間佛陀之教的史觀，佛陀之教交融於多元的全球化，互顯所善，各趣所歸，落實復歸的詮釋旨趣。觀察華語系東亞佛教的發展，暢通華語系佛法於佛法的源頭活水，呈顯華夏與東亞文化的多元之美。作爲正覺的佛教，正宜看穿民族與文化情執，領受佛陀的覺醒法音，與全球同步，莊嚴美麗的正法之島，擴展文化圈內的和平公分母，點化華夏文化之美，發展佛陀之教的思想典範，與各文明傳統的宗教典範多

以自通之法說明前七行爲的離惡向善。這重於社會倫理。其次，離十惡業學十善業，從基本面到積極面。這重於宗教倫理。這些，類似於〈游祥洲 2002b〉「論五戒與全球倫理」。

[63]（a）世界雖已解除冷戰結構，所謂的世界「文明衝突」（《Huntington 1996》、《黃譯 Huntington1997》所言），與「世界秩序」之關係，多所辯證。東亞與中華世界之內，中華本土的中國「和平崛起」，各方亦在尋求和平安處的方案。在《Armstrong1991&2000》（前書常對比於東方宗教），用心於亞伯拉罕三個一神教與世相融共榮，猶待朝向「全球多元主義」（《許譯 Smart2004》頁 667）、妥善構思「世界倫理」（如《周譯 Hans1996》、《劉述先 2001》）。

（b）值得驚覺的，《黃譯 Huntington1997》列入討論的世界文明，未包含佛教文明（其論證有待討論）。這已影響後繼的研究，例如《中譯 H&H2003》頁 106。另方面，佛教以和平著稱，未被列爲世界性的衝突，正適合發揮和平的「力量」。

元共榮。

第二目 三重契機之教

佛陀教導究竟的真理，契機說法，導向正覺。就法的真實，有普遍性，都歸趣清淨寂滅；就個人受用的能力，有淺深差異，都導向菩提。佛陀慈眼視眾，平等說法，「有教無類」；觀機逗教，契應不同的機緣，引入修行道，朝向正覺。普遍的法，個人淺深受益，歸向寂樂涅槃；平等慈教，各得其用，導入正覺解脫。

佛陀的契機之教，若就個別的人，佛陀觀察人的個性傾向（或稱根性）[64]。著眼人的受教得益，正對現前，抉擇情境的因緣，觀

[64] 聖典中，佛陀的契機之教，就所契之機作分類，可作個案研究與規納說明。就個別的人，根性最常被述及；但是，聖典只有寶貴的要點，這又正是最難理解與捉摸的。略述如下。

（a）「人的根性」是指人行爲性格傾向的植根；「根性」或許是強有力的根（indriya）元與性格行爲（carita）的結合。如何判斷人的根性？如何選用適合個人根性的所緣？不同所緣正對治的成效爲何？依聖典的傳載，佛陀運用十力，判識人的根性，適機施教。現存的聖典記載很多案例；就整體的原則說明，在《雜第 815 經》，佛陀教導：「修不淨觀斷貪欲，修慈心斷瞋恚，修無常想斷我慢，修安那般那念斷覺想」（《雜會中》頁 428）。《A 9:1》（IV 頁 353）：「修不淨爲斷貪，修慈爲斷瞋，修安那般那念爲斷尋（vittaka），修無常想（anicca-saññā）爲拔除我慢（asmi-māna）。諸比丘！無常想者建立無我想（anatta-saññā），無我想者到達拔除我慢，就在現法中涅槃」，對應於《中阿第 56 & 57 經》（大 1 頁 491 下-492 上 & 492 中）。在《中部第 62 經》（M

察社會（與宗教）背景，導引歷史傳統與時代氣運，引入道次第，歸向正覺解脫。

就大類觀察佛陀的契機之教，可大致三重疊合：教外人士、教內的在家信眾、教內的出家僧眾。三重契機教導，這亦是佛陀因應時代宗教背景，說法創教、維續新佛教的線索。研究佛陀三重契教的道次第，抉發佛陀迎向大時代的態度與方法，審思新時代的氣運，試行復歸的詮釋。

三重契機的引導[65]，不是三類截然不同，不是三類劃分階級，

I 頁 424-425）與《增阿 17:1》（大 2 頁 581 下），也教導這四種所緣，但重點在觀呼吸的修行方法。

（b2）在漢譯的印度禪經（與論），《印順 1968》第十二章研究〈罽賓區瑜伽師的發展〉，但未專門研究此主題。在《惠敏 1994》，研究《瑜論·聲聞地》中禪修的「所緣」（ālambana），專節分析〈根與行的判別〉（頁 100-110），亦大幅對比研究「南方上座部」的《清論》。這主題在《清論》有更綜合的詳細分析（參見《清論 3:74-102 & 121-2》頁 101-10 & 頁 114-5，《清論漢譯》頁 103-111 & 115）；簡略的說明可參見《清論導讀》（頁 18-20）。《清論》被《楊郁文 1993》引據，精心作成表解，說明如何「選取業處」（頁 205-7）。華語系傳統的禪修寶典中，天台宗的止觀也有一些說明。

[65] 這是契機說法，約人與法的相合，重點層分顯示，再疊合條貫於修行道次第。於下，略述相關研究與論題。

（a）類此人法相合。

（a1）在《木村泰賢 2》的第三篇第二章至四章，分成三段疊合的契機之教。該書認爲：佛陀說法的特色是「對機」（頁 17），契機說法「當分成三段。……對於未信者，爲第一段說法；對於俗弟子，爲第二段說法；對於

出家之及門弟子，爲第三段說法」（頁 242）。三段的判分與層層昇進，乃依修行道次第，顯示「佛陀教化之精妙，在以一切眾生，自卑而漸導於至高，揭開最後解脫之真境。其間一切經過，皆屬於修道之範圍」（頁 242）。佛陀教化的「一切經過，皆屬於修道之範圍」，三段的區分應有疊合，重點在於：三階段法要之次第性，佛陀依次第施教不同對象，而大致分三重；不應隱含：個人的身分差異決定價值的高下。

（a2）契機說法的這三重，可稱爲教外人士、佛教在家信眾、佛教出家僧眾。所以，在該書第三篇，有這三段的章節安排：未信者在第二章（頁 250f.）、信徒之修道在第三章（頁 272f.）、出家眾始於第四章（283f.）。該書曾影響印順法師（《印順 1985b》頁 9），三重契機的章節安排，（影響）亦見於《印順 8》（《佛法概論》）。在《印順 8》的第 16-7 章，亦約人法相合，大致三分（契對教外人士的部份宜客觀化，使佛陀之教還歸社會、融入歷史現場，不局於內學）。通於教外人士的「一般的世間行」在第 16 章第 1 節（頁 197f.）、「特勝的信眾行」在第 2 節（頁 204f.）、第 17 章是出家眾的德行。在《印順 1971a》，亦以契機的對象作相似的三分，分析「佛陀時代的佛教」及其在聖典的集成（頁 732）。可見，《印順 8》加入第十九章（「菩薩眾的德行」）（《木村泰賢 2》未有相應的章節），不是「佛陀時代的佛教」。

（a3）《Saddhatissa1970》所述的「佛教倫理學」，亦可如此大致三分（契對教外人士的部份不夠鮮明）。《Lamotte1988》第一章第四節，在歷史背景分述教內的僧團制度與在家眾的完整修習，並述及「次第之論（anupubbi-kathā）（頁 77，乃本書將研究的「入信之道」）。該書過於嚴分僧信（〈Samuels 1999〉已有反省），似爲伏筆後代漸趨於衝突的向度。在《Gethin1998》（頁 79-84&107-111），討論教內僧信的人法相合（少分涉及對教外的教導，兼及歷史），最後討論《Spiro1982》，反顯自己的善巧。〈呂凱文 2004c&2005c&d〉、〈法洲 2004〉亦述及佛陀的三重契機教導。

（b）重於約法，綜合（《阿含經》）經藏的佛陀之教，道階井然，條貫

而是佛陀之教層分疊合，普被三根，各顯重點，各適其機，切合其益。甚深的法，落實於律動的生活倫理；依適宜性，教授可學可修的法，引入修行道次第。法的真理結合倫理價值，條貫正法律於修行道次第，導向正覺解脫；僧信共組教團，教團相益於社會，正法久住。若以圖說，接近三重的同心圓，佛陀立於圓心，啓動三重同心圓的交互迴盪。

佛陀契三重之機，普利大眾，次第引入正覺之道。例如，在《雜第 915 經》與《S42:7》[66]，教外人士故意來問難佛陀，欲迫佛陀說亦不得、不說亦不得。他提出看似兩難的問題：若世尊不利益一切眾生，則與一般人有何差別？若世尊利益一切眾生，爲何對一些人詳盡徹底說法、對一些人未詳盡徹底說法[67]？佛陀用田比喻人，用

「阿含（傳來的）道次第」，《楊郁文 1993》可爲代表（略見頁 33-4）。該書重視佛陀的教化「原則」與「方式」（頁 14f.，另見《楊郁文 2000》頁 28f.），分析「道性」（頁 22-34），再依之編選經文：始於「增上善學」（可再廣及家庭與公共領域的倫理），再入「增上信學」，次第增上。

（c）略評。

《木村泰賢 2》強調契對「未信者」的教化，但過於分段截分（這乃楊郁文教授的提醒）。在《木村泰賢 2》與《印順 8》，都未注意到：在聖典中，佛陀擇緣，契對有的教外人士，教授「次第之論（anupubbi-kathā）」，其學法得道才入信。這種入信之「道」契證佛法的聖道，相融疊合修行道次第，揭顯佛陀之教的實況，亦有助開展於當代。

[66] 《雜會下》（頁 600f.）與 S IV p.314f.。

[67] 《S42:7》：世尊或爲或不爲一些人說法「詳盡徹底 sakkaccaṃ」（《相英譯 b》頁 1338:thoroughly）。在對應的《雜第 915 經》，譯文：「或爲一種人

種子比喻佛法，自喻爲播種在田的人，反問：若有三種田，肥沃的良田、一般的田、貧瘠的劣田，播種的順序爲何？對方回答：良田爲先，順次再播種。佛陀擇田，勤播法種，解釋三重契機之教：依人的資質程度（依田的肥美程度），差別地受用發展正法（種子發育結果的程度）。佛陀又舉喻水瓶（完美、裂縫、破洞），分析受持美水的差別。結論：依受持度與學習發展狀況，說法徹底的程度與對方受益的程度相合，分類層析爲三：教外人士、教內在家信眾、教內出家僧眾[68]。所以，契機說法，擇田播種，所說皆善；隨機受用，導入道次，進趣菩提。

第三目　展望

歸本於佛陀及其教導，契應於上述的時代機緣，本書將分析佛陀的契機之教，對比研究教外人士、教內信眾與僧眾所修證的道次第定型式[69]，依次分別稱作教外人士的「入信之道」、佛教信眾的「證

說法，或不爲一種人說法」；若將其問難硬性理解爲「說或不說」，則明顯違事悖理；雖然佛陀不會逢人就主動往前爲其說法，例如《雜第 1162 經》（《雜會下》頁 124）。宜據《S42:7》解釋：在詳盡程度與徹底程度有差異。

[68] 類同的三分可見《中阿第 27 經》（大 1 頁 456 中）。舍利弗尊者以佛陀爲中心，關切人們聞法受教的情形，依次分成三群人：比丘比丘尼眾、優婆塞眾優婆夷眾、異學沙門婆羅門（譯文作「梵志」）。又如《S35:63》IV p.37.

[69] （a）下述諸著，綜合研究道次第的定型式。在《印順 1971a》，整理《中阿》與《中部》的三類道次第定型式（頁 735-40），並對比《長阿》與

淨之道」、佛教僧眾的「漏盡之道」。以佛陀爲中心的三重同心圓，就宗教身份的向內轉變，由教外人士至教內信眾到僧眾，亦隱含宗教職能與目的的連續發展[70]。相應地，三重契機的道次第，亦是連

《長部》（頁 743）。在《楊郁文 1993》（頁 33-4），分「道性」爲 17 項（頁 22f.），以《中阿第 42-55 經》（可參見〈中佛・題解〉頁 14-17）爲基礎，整理各式的道次第，綜合道次第（頁 33-4）。〈Bucknell1984〉比較五種道次第的定型式（實則可分成二類）。在《Thanavuddho2003》，第四章研究「八聖道と中心する修行道」，廣含各式（契對僧眾）的道次第，綜合爲「修行體系」。在《Kin-tung2004a》，定義「道的結構（path-structure）」（頁 4f.），列舉十式（頁 12f.）。

（b）本書的研究，透過佛陀的契機之教，分述三重契機的道次第定型式，再作疊合，貫攝在菩提之道。體察聖典契對的機宜與旨趣，試擬佛教聖典解釋之學，詮釋爲當代之用。參見本章第三節的第二項。

[70]（a）在佛陀早年行化時，外道（類近於教外的專業宗教師）歸信佛陀之後，可以直接在佛門出家，例如三迦葉集團（詳見《律藏巴・大犍度》I p23f.、《律藏四・受戒犍度》大 22 頁 793 中）。據實施的經驗與新來的因緣，佛陀制定：外道要在佛門出家受具足戒，僧團羯磨許可，經四個月的別住，僧團歡喜接受後，得僧團內出家受具足戒《律藏巴・大犍度》I p.68f..、《律藏五&四》大 22 頁 115 上&807 上）。外道先經別住，而在佛門出家；這亦常見於聖典的經藏，如《S12:17》（Ⅱp.21）、大 1 頁 104 下&112 下、《須深經》的《律藏僧》（可參見《復歸（一）》頁 167 的註 307）。

（b）上述的過程，即經歷佛教的在家信眾而成出家僧眾；既保護想出家的人澄清心志，亦保護僧團和樂；遮防「相似像法（saddhamma-patirūpaka）」，以利正法久住（《雜第 906 經》《雜會下》頁 585 與《S16:13》II p.223）。所以，宗教身份的轉化過程即是：教外人士到教內在家信眾到教內出家僧眾。

續發展的疊合，構成佛陀之教。基於佛陀的三重契機之教，研擬佛教聖典解釋學，落實於當代的詮釋旨趣。

依三重契機之教，適機修證道次第，開展佛陀教授的菩提正道。特別是，在家信眾修證的道次第未明顯提及定學；有的教外人士受用道次第、見法之後才請求皈信。佛陀這些多重契機的教導，直接滋養學習者的修行，亦有助重新看待三大潮流對止觀的詮釋。

這些研究，不只是當今佛教的需要，觀察佛陀之教在傳統的發展，亦可由此作化解式的說明：以佛陀爲中心的三重同心圓，交互迴盪，推展佛陀之教；歸本佛陀，三重契機，同證菩提，導至圓滿解脫。

時值當代的全球化，整合「正命之道」於三重契機之教，學習佛陀迎向時代的態度與方法；「看」當代的全球化，揭穿時代的苦難、離惡避苦，思議佛法的當代史「觀」，化爲當代價值「觀」，顯揚世間共尊的善業與合理知見，鋪展世間美善，歸趣菩提。契合時代，落實佛陀之教，始於離惡生善，依十善行，適機修用道次第；猶如修學佛法，始於棄邪歸正，從世間八正道到出世間八正道，終至正覺解脫。

第三節　研究方法

第一項　重現釋尊教導的研究課題

第一目　序論

歷史的釋尊，說法創教，滋潤東方文明傳統的心靈；現代傳播到西方，今日成爲一大世界宗教。人間佛陀的教導，創說於改革印度本有的婆羅門神教，在印度本土的發展，卻逐漸神教化、流失真義，最後融歸印度神教。佛陀之教越過印度大地，本源於印度的佛教，在印度境外漸次形成三大傳統教區。其中，或隱或顯地，傳來的佛陀已天神化；發展的過程，或少或多地，融合或調適於當地的文化傳統。佛陀之教的傳統發展中，印度本土與境外教區的佛弟子，爲了復歸佛陀之教，而抉擇佛陀的真實教，始於聖弟子的最早傳承，就有「重現釋尊教導」的課題。

現代東西文明的交會激盪中，西方學者開啓新式的佛學研究。研究歷史的佛陀[71]及其教導，一直都是核心課題；爲「重現釋尊的

[71] 「歷史的佛陀」一直是熱門的研究，略可參見〈Jong1993〉頁 11-14。1988 年仍有大型研討會，與會論文多達 54 篇，被編成三大冊：《Bechert,ed. 1991 I & 1992II & 1997 III》（筆者未直接見到該書）。在《Bechert,ed.1995》，選擇編譯 21 篇。

教導」，帶來新的研究方式。19 世紀末的日本學者，開始在東亞研究歷史的佛陀[72]及其教導。呂澂先生（1896-1989），作爲開啓華人現代佛學研究的一代大師，吸收新的研究方法，在中華本土開始探源的研究[73]。這些研究學風與豐碩成果，後來又助成印順法師的研究，終於大力影響（台灣爲主的）海外華人佛教。當今，隨著佛學研究受到重視，宗教順著全球化的多元交流，這些研究已於國際論辯，華人學者亦參贊推展。

如何「重現釋尊的教導」？到了 1980 年代末，形成四種研究方式。依〈Schmithausen1990〉的分類[74]，西方與一些日本學者共形成三種研究方式；華語系的印順法師，提出大型的聖典成立史論，另成一種。爲了溝通不同研究方式的差異、研創新成果，

[72] 略可參見《中村元 1980》（頁 12-21）。在頁 14，述及：宇井伯壽等日本學者影響印順法師的研究（該文收於《印順 22》頁 107-194）。呂澂的研究則更早（參見《呂澂 1982》頁 7）。

[73] 《藍吉富 1991》頁 199-212。除了〈雜阿含經刊定記〉、〈諸家戒本通論〉（《呂澂選集（一）》第 1&5 文），又如論及佛滅年代（參見《呂澂 1982》頁 7）。

[74] （a）據〈Schmithausen1990〉（與〈Jong1993〉），西方學者與部份日本學者共形成三種研究方式；還可參見《W&T2000》頁 33-4（此筆資料《復歸（一）》未引述）。

（b）述評的華語論文至少有：〈郭譯 Jong1994〉（頁 6-11）、〈萬金川 1998〉（此筆資料《復歸（一）》未引述）、《呂凱文 2002》頁 15-22。

〈Schmithausen1990〉[75]建議：持續討論方法論與具體的論題；〈Jong1993〉與《Gombrich1996》[76]都建議：大量對讀巴漢聖典。回歸對比聖典的各種傳本，吸收各研究方法的優點，以具體的論題來驗證方法；這確爲合理且實際的進路。相應地，在〈藍吉富 2002a〉[77]，論及印順學的新開展，指出好的「思考起點」:「與國際學術接軌」、「與時代接軌」、「創造性的繼承」等。在《萬金川 2005》，論及:「源頭語文化」有助用出漢譯佛典的價值[78]；就聖典的領域而言，最直接的當然就是巴漢對讀。

這四種研究方式與開創方向，在《復歸（一)》[79]曾綜合述要，並開始試擬佛教聖典解釋學。隨著（海外）華人佛教的興盛發展，今日的華人學者已會集這四種研究方式，佳作相繼新出。正如《Gombrich1996》對遠東學者的期待[80]，各以所長落實上述的建議。

---

[75] 頁 3。

[76] 前文頁 24，後書頁 10。

[77] 頁 11-2。

[78] 頁 83。

[79] 頁 25 的註 11&12、頁 33-66。其內並討論諸多研究文獻，於下略有補充，不再詳述。〈溫宗堃 2004〉討論研究方法時（頁 17-23），述評的著作廣含這四種研究方式。

[80] （a）頁 10。同頁並預估：在華語傳統的大乘教區，對上座部佛教的研究尚未興盛，有跡顯示將開始轉變。

（b）該書的作者曾任 PTS 的會長，乃是於下介紹的《Juo-hsüeh2000》與《Tse-fu2004》之指導教授。

詳盡的說明，有待參與各研究傳統的學者，例如〈越建東 2004〉。

《復歸（二)》再略分析四種研究方式，並略述當今華人學者的研究成果，以見國際交流與發展；並吸收應用，充實佛教聖典解釋學，逐步開展當代詮釋。於下所述，先介紹印順法師開創的研究方式（《復歸（一)》所述的第三種方式），以利華人讀者理解；再述另三種方式。

第二目　重現的四種研究方式與華人參與

1. 印順法師開創的研究方式

在印順法師的研究方式中，「著重於部類的、組織的研究」[81]，研創基礎的聖典成立史論；基於聖典成立史，引釋文獻，開展特有的重現研究方式。其聖典成立史論82中，認爲:《四部阿含》的集成時序是《相應阿含》(修多羅最早)(第一次結集）＞《中部阿含》＞《長部阿含》＞《增部阿含》(第二次結集完成)。《四部阿含》各有契機著重的旨趣；發展的方向則是佛法真味變淡。

基於這個聖典成立史論，如何進行重現的研究？例如，四類聖者的架構，乃其新典範的思想核心；基礎架構回到《相應阿含》的《須深經》與《井水喻經》，詮釋聖典中的三類聖者，再支持自己的理想人物。因爲，其認爲:《相應阿含》「是佛教界早期結集的聖

---

[81] 《印順 1971a》〈序〉頁 2。

[82] 《印順 1971a》頁 788&878，詳見〈附錄一〉第三項。

典，代表了釋尊在世時期的佛法實態。」[83]

再如，修行道次第乃貫穿佛法的動軸，引導修證的始終。其依特有的聖典成立史論，認為：《相應阿含》中，「一切是隨機散說的；修道的品目，也非常的多。……然修道得證，有先後必然的因果關係。依戒而修定，依定而修慧，依慧得解脫——這一修證的次第，在師資的傳承修習中，明確的揭示了出來。」[84]這後來傳承出的修證次第，就揭示於《中部阿含》。

至於《沙門果經》代表的道次第定型式，貫穿於《中&長部阿含》，被一般的研究認為是最綜合、詳盡的（乃至最重要的）。而其依史論，判分該道次第定型式的時間先後：在《長部阿含》的「文段繁長，應該比『中阿含』部分的集成遲一些」[85]。其認為二部的旨趣：「『中阿含』以比丘的禪慧修證為主，而『長阿含』卻重在婆羅門與外道，適應天、魔、梵的宗教（神教）要求，而表彰佛陀的超越、崇高，佛法的究竟。」[86]從而，抉擇該道次第在《長部阿含》的旨趣：「不是為了教導弟子，而只是列舉完整的修道綱目，在不同的情形下，表彰佛法的究竟。」[87]

上述的三個論斷，須抉擇三個問題。首先，《相應阿含》（的修

[83] 《雜會上》〈序〉頁 1。
[84] 《印順 1971a》頁 735。
[85] 《印順 1971a》頁 743。
[86] 《印順 1971a》頁 742。
[87] 《印順 1971a》頁 743。

多羅）作為集成史的起點是否為史實？其次「有先後必然的因果關係」之修道次第為何比較慢被集出（而不是先有修道次第或同時集出）？第三，貫穿《中&長部阿含》的該道次第定型式，為何年代有先後、旨趣有別？其抉擇這些問題，就是回到聖典史立史論。

在印順法師的研究，廣泛影響海外華人佛教（學）界；中華本土另有研究[88]。重現的思想意趣很強，不僅回到人間佛陀的教導，

[88] （a）在中華本土，對於（重現）釋尊教導的研究，早有多元豐富的成果。不僅開創現代華人的新研究，還曾助益印順法師的研究。

於下略述中華本土的研究成果。

（b1）早在 1923 年，呂澂先生即已研究釋尊的入滅年代（《呂澂 1982》頁 7）；其相關研究，後來曾被印順法師抉擇（如《印順 22》頁 188）。隔年，呂居士發表〈雜阿含經刊定記〉。1960 年代上半，講述「印度佛學源流」，述及聖典編集史，依時序大致的內容如下:佛世（偈頌為中心、附帶「緣起」、發展「對法」）、第一次「結集的經典是九分教的形式」、「阿含的編輯，大約在佛滅後百年間形成的」；未據《瑜論》的說法（《呂澂 1982》頁 16-8）。〈雜阿含經刊定記〉與《瑜論》的說法，則深刻啓發印順法師的後期研究（見《雜會上》〈序〉頁 1）；呂的〈諸家戒本通論〉亦被其參考（參見〈《印度之佛教》重版後記〉頁 6）。

（b2）季羨林博士，在 1940 年代，就用歷史語言學研究佛教（見《季羨林 1995》頁 17&323）；在 1957&58 年，兩度論及「原始佛教的語言問題」（見上引書的第三與四文）。在 1984 年的第「三論」，還大致述及「原始佛典」（同上，頁 156-65）。其研究中，廣引（印度語系）的古典文獻，廣泛評論各種研究。這些研究，有的英譯，刊於外國期刊，仍待華人學者受用。《黃心川 1980》論及「佛陀的生平」（《中佛史一任編 1980》頁 500）、「原始佛教的宗教哲學思想」（同上，頁 501f.）。另可參見《長偈漢譯 · 附錄 1&2》（頁

乃至致力論析「釋尊出家修行的生活」[89]，探究戒學。但是，由於大時代的修學因緣，其研究文獻[90]，大都依於古代漢譯佛典，兼用日譯南傳大藏經與現代譯出的部份西藏佛典。沒有回到印度語系的佛典本身，這自然影響其精審研究。就現代研究方法與成果，主要透過日本學者的著作，這自然影響國際對話；難得地，未落入獨我的封閉論述。時代的因緣，華人的開創式研究，從而影響研究方法的施用、研究成果的重現意味變淡；這些不足，相對於重視方法論與基礎文獻的學者，更加明顯[91]。隨著學者善士追求真理的熱誠、佛弟子修學佛法的真切，在新時代推展，已見各式的補充與推展。

就當今的海外華人學者的繼承與新創[92]，在《楊郁文 1993》，

403-39）。

[89] 《初大》頁 298，置於「戒學三階段」的架構中。《初大》的上述論析，都是爲了證明：「大乘佛法」乃是「復歸於佛陀的運動」（《印順 1971a》頁 877）。該思想所基的文獻，正是《沙門果經》道次第定型式所含蓋的戒學。對此，《Kin-tung2004》更精詳研究（詳見第 5.2&5.3 節，頁 112-145）。

[90] 在《吳汝鈞 1983》，就評其「不講文獻學」（頁 33）。相對地，呂澂先生乃是極難得的少數，運用各語系的佛典文獻，參考日本與西方學者的現代研究。

[91] 印順法師的聖典研究，乃至整個印度佛教思想的研究，主要是參考古今的華譯佛典；聖典成立史則對讀《日譯南傳大藏經》。這種以譯典爲主的研究，在研究價值與限制上，《萬金川 2005》作了方法論的反省（頁 83）。

[92] （a）在〈林崇安 1991&2003&2004〉，研究《四部阿含》的集成史，成果多所異於印順法師的聖典成立史論。但是，若從研究方式與引證的古代

依循印順法師的聖典成立史論[93]。全書以「阿含道次第」，編輯《阿含要略》。開拓研究方式與視野，聖典文獻參考巴利藏，漢巴對讀，擴大參考日英的研究文獻與工具書。據〈楊郁文 2003&2004〉的說明，待出版的《阿含辭典》可能會是該領域的嶄新工具書，直接助益解讀漢譯《阿含經》，將爲研究（與實用）佛教聖典推展新基礎[94]。

在〈開仁 1999a-2005〉的系列文章與書，回到巴漢聖典，廣用

文獻來看，幾乎大同於印順法師；特別，在證明《四部阿含》的形式與關係上，都同據印順法師引述的《瑜論》，解讀則異。因此，從大方向來看，仍可廣泛歸屬於同一個研究方式的新成果。

（b）其研究《阿含經》的止觀與道次第，亦廣泛運用《瑜論》，例如〈林崇安 1997&2003〉。但是，這些研究的意旨豐富切要，研究意識並不是延續印順法師的四類聖者架構。例可參見〈林崇安 1996a&2000〉。

[93] （a）頁 2&6-7（頁 7:整理聖典史的四大宗趣與印度史）。但對印度佛教史論，則未全依循（如頁 8，並引水野先生與呂澂先生的分類）。該書多處引用《須深經》與《井水喻經》（頁 29& 118& 133& 324& 346& 443），但未兩經合解，亦未指涉四類聖者的架構。《楊郁文 2000》則爲法義研究；《楊郁文 1993&2000》都以漢譯爲主，行巴漢對讀，亦未述及該架構。

（b）同作者另有〈雜佛・解題〉、〈中佛・解題〉、〈長佛・解題〉、〈增佛・解題〉，都用印順法師的聖典成立史論。相同情形亦在《真慧 1992》（頁 28）、《天襄 1998》（頁 10-11）。

[94] （a）對於佛教聖典的研究，〈蔡奇林 2001b&2002&2004a&b〉的系列，亦奠基（巴利）聖典的語言文獻；《蔡奇林 1997》開巴利文法教材的風氣，廣被使用。另有會集巴利的數位資料（參見：http://ccbs.ntu.edu.tw/BDLM/index.htm）。

（b）在〈高明道 1991〉（作者爲德人），強於文獻學的研究方式。

南北傳佛典，酌參英日文的研究成果，「探源」印順法師的四類聖者架構。在《Mun-keat2000》[95]，研究方法更確實，清楚取捨印順法師基礎的聖典成立史論。其以印順法師對《相應阿含》的整理爲基礎，對比研究巴（梵）漢的修多羅相應，研究結果只視爲《相》與《雜》所屬的二部派未分裂以前。類似地，《呂凱文 2002》亦採用其對《雜阿含經》的整理[96]；在同作者的後續研究，方法朝向佛教詮釋學，歸趣則是歷史的佛陀與聖典。

《Mun-keat2000》的介紹與研究方式，附帶地，就在國際上善巧呈現印順法師的成果；於〈水野弘元 1988〉與〈Bucknell2000〉，又異音同義地，讚美印順法師對《雜阿含經》的整理。該成果將會受到國際的重視。

2. 西方爲主的三種研究方式

G. Schopen 爲代表的學者（《復歸（一）》所述的第一種研究方式）[97]，在其究指出：現存的聖典文獻都是西元前一世紀才陸續寫

[95] 頁 XII-III & 7-14。

[96]《呂凱文 2002》的「研究策略」，基於（佛教）詮釋學爲主的反省，另採《瑜論》的「編輯者之詮釋性」（頁 13-15&18-24）。整體而論，《呂凱文 2002》試行新研究方向，〈呂凱文 2004a〉正式反省施用「佛教詮釋學」，〈呂凱文 2004b&20005a-c〉漸次發展，〈呂凱文 2005d〉更見成熟。

[97] 於下對三派的介紹，主要是據〈Schmithausen1990〉頁 1-2；另可參見〈郭譯 Jong1994〉（頁 6-11）。華人的新研究，則是本書增入的。

定，其時之後受到的修改亦難確知[98]。基於「方法論的困難」，懷疑重現的可能性。因此，其研究以碑銘等考古文獻爲主[99]。

G. Schopen 的研究，以考古文獻爲主作證，貢獻在於澄清教史，反省聖典文獻的歷史變異，有助避免於獨斷式的研究（這很有助對治傳統佛教）。研究碑銘等考古文獻，當然難以重現釋尊的豐富教導。其餘三派學者，都重於聖典文本，開展重現釋尊教導的研究方式。

L. Schmithausen 等學者的研究方式[100]，乃《復歸（一）》所述的第二種研究方式。在該研究方式，對既有聖典文本的看法，看重文本的不一致。在方法上，爲了區隔出添加、不同層級或異質成份，「高精審（higher criticism）」文獻，對比平行的傳本或相關文本，精細分析或小塊或較長的文句。在他們的解釋，分歧可說明發展或環境的差異；內容或結構的不一致，顯示著材料的異質性與編輯（或編修）的活動。運用這些高精審方法的成果，至少得到文本分層的相對序列、和教義發展階段的序列。但是，若無設立額外的判準，對於如此的文本分層或教義階段，不易穩當歸屬到確定的日期或佛

[98] 《Schopen1997》頁 23-30。此段落發表於 1985 年，被往後的相類討論所引用。

[99] 華人對印度本土的古考研究，還待發展。《古正美 2003》曾考察巴基斯坦的佛教遺址（頁 7）。

[100] 相關研究包括〈Schmithausen1981〉、《Griffiths1983》、《Bronkhorst 1986》、《Vetter1988》、《Meisig1988》等。

陀本身。

第二種研究方式的優點很明顯，強於文本的對比批判。其致力澄清文本的分歧，這對漢譯《阿含經》的讀者更易感受；嚴於判分發展，強化歷史感。但是，「設立額外的判準」易陷於理論引導事實。精析層分，有時落於瑣碎，或陷於文獻歷史而疏於法義，難以融貫說明佛法的豐富教理。在《Tse-fu2004》的進一步研究，以「念（sati）」爲中心，精析層分相關文獻的發展，說明止觀相應，自利利他的修證過程。

相對於第二種究方式重於文本的分歧與異質發展，在第四種研究方式[101]（《復歸（一）》所謂的第三種方式乃印順法師的研究），對聖典文本的看法上強調，至少相當大部份的尼柯耶（nikāya，即巴利經藏）材料，有著基本的同質性和本質的真實性（substantial authenticity）。另方面，傾向於將材料內的分歧乃至不一致（incoherences），視爲不重要；並且傾向於將口傳時期在教義發展的創新、革新，視爲已經是最小的或已被成功排除於聖典之外。如此研究的結果，透過聖典文本，對佛陀本人的真實教義，產生一個相當一致的圖像。

這種研究的優點亦很明顯，試著說明佛陀本人的融貫真實教

[101] 以下所述據〈Schmithausen1990〉（頁 1）。《Gombrich1996》並不同意該敘述（頁 11-2）。另外，該書頁 12 亦提到：對比佛陀同時代的思想，以決定屬於最早期的教義，乃至佛陀本人。這方法常有明顯的助益，《Tse-fu2004》（頁 9-10）亦使用。

義，至少是最早期（或早期）所傳的佛陀教導。這對好樂佛陀教導的人，很容易感受。但是，如何證明分歧不重要？如何證明大部份聖典文本的「基本的同質性和本質的真實性」？從聖典文本的口傳特性，溯其共同的真實來源，乃是很好的方法。這如〈越建東 2004〉述介「西方學界對早期佛教口傳文獻的研究近況」。更進一步的方法，乃至訴諸佛陀曾作爲教法的中心權威，或從佛世至（最）早期僧團的統合功能（該文頁345述及），或佛世以來的教法專家[102]。在《Kin-tung2004a》，進一步討論這些問題[103]，展現華人學者的貢獻。

於下，略述華人學者參與上述的三種研究。

G. Schopen 的研究重點在教史[104]，特別是關於教團與戒律的狀況；這就直接關涉到律藏的成立發展[105]。在若學法師的《Juo-hsüeh 2000》[106]與見豪法師的《Chao-hsiang2002》，都開拓研究尼眾戒律，致力於澄清原始實況。研究方法上，都留意到 G. Schopen 的主張

[102] 這些論點被整合於《Thanavuddho》（乃日文書）第二章第五節。

[103] 頁 3&277。

[104] 〈越建東 2004〉（頁 330 的註 4）認爲：「其看法逐漸爲學界所注意」。

[105] 對於聖典編集史，一般上認爲：共存於異部派與異文本的內容，可上溯到先於該些部派分裂以前。而其批判地主張：某些共同成份乃起於後代的相互影響（《Schopen1997》頁 80）。

[106] 該書可並比於《Pachow1955》，而更細緻；更精審於《Kabilsingh 1984》。

[107]。該二書大量精析律藏的多種漢譯文獻，對英語世界亦是貢獻。就經藏所教導的戒學，在《沙門果經》道次第定型式最豐富，《Kin-tung2004》對比律藏，作了精詳研究[108]。

在第二派的研究方式[109]，《Griffiths1983》正式引入基督教聖經研究方法的「形式批判（form-criticism）」[110]。其運用形式批判的方法，重於研究口傳文獻的「傳統單位（units of tradition）」，從而發現文獻的古老成份。該書影響後繼研究，擴大綜合使用相關的批判方法或反對[111]。在《Chao-hsiang2002》的研究方法[112]，吸收基督教

---

[107] （a）《Juo-hsueh2000》頁 25&30，《Chao-hsiang2002》頁 18。

（b1）《能融 2003》亦引用與討論 G.. Schopen 的文章。例如，該書頁 287 引述其文；研究該主題時，檢視兩個律藏文本的制戒因緣，質疑：ārāmiko（可譯作：服務道場的「園役」，漢譯有作「僧伽藍民」，詳見《復歸（一）》頁 132-3）「是否真的為佛陀所允許」？但是，該書並未討論：《比丘戒．捨墮第 10 條》出現 ārāmiko。（b2）在《Schopen1997》頁 4，據考古資料質疑：金錢戒是否曾被持守。事實上，戒法未被持守乃佛世就有的事。例如，在《M70》與《中阿第 195 經》，佛陀教誡犯戒的比丘。發現出家眾犯戒的古代物證，真是稀有難得；發現如法持守的人，乃至發現用心安樂學習的人，則是如獲至寶。

[108] 詳見第 5.2&5.3 節（頁 112-145）及附錄 I （頁 304-325）。

[109] 〈觀淨 1999〉素樸地試用類似方法。在〈溫宗堃 2004〉，用類似的方法，作「《須深經》的傳本比較」（頁 23-33）。

[110] 頁 11f.&48。

[111] 例如，在日本學者的《Meisig1988》中，擴大綜合使用（參見頁 67-71 的英文摘要）。相對地，對同一文本與主題，〈Gethin1997〉應用本書所分的

聖經的批判研究法，並用佛教文本解釋的判準。《Juo-hsüeh2000》的精審研究中，亦吸收第二派的優點。

《Griffiths1983》的研究主題，乃佛教聖典文獻的禪修定型式；主張：沒有禪定可以證得涅槃[113]。這主張受到《Tse-fu2004》批判[114]；「形式批判」的方法，則被吸收運用。在《Tse-fu2004》的研究中，就內容的差異上，對比漢巴傳本的《念處經》（《中阿第 98 經與 D22&M10》）與《念身經》（《中阿第 81 經與 M119》），發現：兩漢譯本中，修行「念身」時，都傳載修習四禪的方法與比喻的定型式；這個定型式，亦出現在巴利本《念身經》（《M119:18-21》，出現在九種墓園觀之後），未出現在《D22&M10》的「身隨觀（kāya-anupassanā）」。再就文本的先後發展，若要簡要地介紹，可這麼說：不同的文本組成漢巴傳本《念身經》的祖本，《念身經》發展出《念處經》。因此，透過對比批判文本的年代發展，修念修觀結合四禪的定型式乃是早有的教授，貶低定學的禪那或分離止與觀乃後起的思想。

在《Tse-fu2004》，研究方法上，有助提昇文本的對比批判。該

第四種研究方法，研究過程與結果大為不同。〈呂凱文 2005b〉的方法又更不同。

[112] 頁 14-18。由其介紹，可略知基督教（新約）聖經的批判研究法。在《Meisig1988》（頁 67-71），說明這方法的四種批判與成果。

[113] 頁 615。

[114] 頁 276、279。

研究方法與印順法師的研究方法，都重於聖典文本的年代發展，但進路則大不同。前者重於經文段落或單經的對比批判，後者重於大的部類組織；相對地，前者就易高精審文本的差異發展。對於該研究方法的反省，可對比《Gethin1992b》（此書的研究方法更系統表達於〈Gethin1992a〉）。《Tse-fu2004》的研究主題大致同於《Gethin1992b》的頁 29-68；後書（頁 44-6）亦論及《D22&M98》。兩書的結論都認爲：（結合四禪的）止觀相應的修道次第乃是佛教的原始。《Gethin1992b》的作者則是《Kin-tung2004a》的指導教授。

在《Kin-tung2004a》，頗重於論辯研究方法，除了更全面批判《Griffiths1983》的研究成果[115]；批判的意味兼及方法論。進而以《沙門果經》（代稱《D2》與《長阿第 27 經》等同經異本）的道次第定型式爲線索，全面研究：其完整地與部份地出現在經藏的詳細狀況。該書第一部份，徹底分析：整式道次第在不同文本所呈現之特質；第二部份，分析個別道階的修行型式[116]；最後，進而討論聖典文獻的口傳特色如何集成與傳誦[117]。因此，在研究方法上，雖然自述：運用 L. Schmithausen 等的第二研究方法；實際上，蘊涵著：

[115] 頁 81-9。

[116] 該書只研究至修定時之鎮伏五蓋；〈Kin-tung2004b〉以同一模式，還研究下一道階的前序句（修定的次第五相）。

[117] 這在其第二部份的終章，最後的 8.5 節；該內容大致同於〈越建東 2004〉。

另一種研究方式[118]。如此善巧綜合使用研究方法，類似於即破而立，從對方的研究方法出發，最後達到自己想證明的研究方法。

在《Kin-tung2004a》，發現：佛教口傳文獻的研究者所據的文本有限，觀點過窄，從而結論受限[119]。選定研究的該道次第定型式，乃最長的定型式，最綜合的道次第，各道階的修行方法最詳盡；古代（禪修）論典所共依[120]。全型明顯貫穿在《中&長部阿含》，各別道階的修行型式常見於《四部阿含》。其評估：該定型式的各別道階型式之變化不大，相似性高；整體而論，一致出現於聖典。因此推論：這可能就是整個聖典經藏的狀況。檢證這個特性，就必須回到：代表佛教聖典最早階段的口傳文獻，研究其集成與傳誦的狀況，從而證明聖典文本可能的高度一致。因此，該書透過研究大案例，討論聖典文本的特色，從而反省重現的研究方法，並蘊涵著聖典集成史[121]。

3. 結語

「重現釋尊的教導」，對於關心佛教的泉源，特別是歸敬釋尊的人，同感切要。西方學者開始新式研究，至今，發展爲四派，交

[118] 頁 2。

[119] 頁 3。

[120] 例如《清淨道論》；《瑜論．聲聞地》，參見《惠敏 1994》（頁 114 的註 1 列舉聖典的出處）、〈林崇安 2003〉。

[121] 其可能的大致主張：《四部阿含》的重要主體應是最早期同時集成與傳誦的。

流於國際；華人學者參與推展，會集於華人佛教區。其中，G. Schopen 的研究，以考古文獻爲主作證。另三種研究方式中，都基於各自對聖典文本特性的認識與聖典成立史，透過聖典，致力於早期（early）佛教思想，上溯至最早，乃至重現釋尊本人的教導。

比較觀察，L.Schmithausen 等代表的第二種研究方式，看重分歧，高精審聖典文本，嚴明或長或短的經文段落之歷史發展。相對地，印順法師的研究方式，研究《四部阿含》的部類集成發展與旨趣，建構聖典成立史論，開展重現的研究。最後一派的研究方式，則看重整體經藏的大部分真實同質，從聖典口傳說明文本的特性，試繪佛陀本人的真實圖像，並蘊涵聖典的大致成立史。

〈Schmithausen1990〉等對研究的建議，主要是針對經藏，已落實於《Tse-fu2004》與《Kin-tung2004a》；亦被《Juo-hsüeh2000》與《Chao-hsiang2002》所注意。在前二書，都回歸對比聖典的各種傳本，選一主要進路，兼用不同方法的優點，深入研究具體的論題。相對地，前書重於法義本身，而嚴於研究方法；後書重於方法論的辯論，後續完整研究該道次第時，將對法義大有啓發。而上列四書，都曾參考印順法師的著作。

印順法師的重現研究方式，就華人與華語著作而論，整體而言，乃最具參考價值（就各別研究，各新著都各展新意）。而從學理上反省，再比較各種研究方式，都看到其待充實改善的空間。將出版的《阿含辭典》，會推展（漢譯）聖典的新基礎。要發揚印順法師的思想學風，《開仁 2005》邁出「探源」的研究面向；若要避

免不必要的粗陋或流俗學風，仍值得深入研習其鉅著；兼習諸家之長，則佳，更契印順法師的修學氣度。在國際上，重新整編《雜阿含經》將受重視。隨其整體典範在中華本土的可能發展[122]，基礎的聖典史論與研究方法亦會受到討論。在國際交流上，其研究方式亦將受到評論。探這些事理，值得如實知見。

歷史的釋尊說法創教，乃人類文明的共同珍寶，佛弟子的共同歸依。透過直接源於歷史釋尊的聖典，「重現釋尊的教導」，已獲致寶貴的成果。隨著時代的全球化，在宗教交流與相互定位中，人間佛陀及其教導，重要性更加明顯。重現釋尊的教導，將在國際上推展新成果。華人學者的精益求精，亦將開展人間佛陀之教的新氣象。

第二項　重現的研究進路與三重契機的線索

第一目　序論

緣於「重現釋尊教導」的課題，發展佛教聖典解釋之學，詮釋佛法爲當代之用。正對「重現釋尊教導」的研究課題，在《復歸（一）》第一章第三項（頁 33-61），討論研究方法時，重於述評吸收現代以來的四種研究方法；基礎的聖典成立史，透過述評印順法師的研

[122] 可參見〈宣方 2005〉（頁 19-26）的討論。

究，略加說明（頁 37-48）。在該章第四項，試擬研究方法時，重於開發佛教典籍內的解釋源流與方向；試擬三層相攝的研究步驟：「聖典本身的真理、（初期佛教乃至佛世）歷史中的真理、真理復現在當今的歷史」（頁 87）。在《復歸（二）》，除了以聖典爲核心，研究佛陀的教導，並充實聖典解釋學，開始當代詮釋。

在本節的上一項，已概述當今華人推展四種研究方式的成果。在本項，回到佛陀創教的歷史現場，觀察三重契機說法的教內外因緣，以研究歷史中的佛陀教導。透過這個研究，將進一步研究（經藏）聖典成立史與旨趣，作爲研究最早期佛教乃至佛世佛教的基礎。對於「三層相攝的研究步驟」，則歸本聖典，研究與詮釋所依的「解釋之道」。結合著：佛陀的教導與聖典成立史，再吸收各種研究方法，將可試擬佛教聖典解釋學。接著，續詮佛陀之教的歷史[123]，逐步開展當代詮釋。

---

[123] （a）在《郭朝順 2004》（頁 1-14），討論「佛教詮釋學」的相關研究；《賴賢宗 2003》以「佛教詮釋學」命名。《呂凱文 2002&2004a&20005a-d》發展同一方法，中心題旨則是釋尊爲主的早期佛教。《林鎮國 1999》置於「現代史─世界史」的大背景下詮釋；這受到《郭朝順 2004》注意（頁 4）。印順法師以聖典成立史論的四悉檀爲基礎，判釋佛教；這亦是一種「佛教詮釋之學」。

（b）在《復歸（一）》，試擬佛教聖典解釋學時，亦曾略及「佛教詮釋之學」（例如，頁 64 的註 119、頁 72 的註 131、頁 77 的註 151）。在《復歸（二）》的充實中，發揮佛法，吸收中外思潮，化「解釋之道」爲研究方法的步驟，化三重契機爲解釋原則。本於佛法，形成這些研究方法與解釋原則，

於下的第二目中，概說研究進路與線索。在第三目，略說聖典文獻的發展與特性。在第四目，述介一個研究案例：《沙門果經》代表的道次第定型式，並評述：聖典（史）研究在（台灣爲主的海外）華人佛教的動線（結合本章第二節第一項與第三節第一項，大致構成華人聖典學的研究概況）。

第二目　研究進路與線索

佛陀創教的時代以前[124]，雅利安人早已進入印度，建立婆羅門神教的四姓權力結構。早於雅利安人未入印度之前，約在西元前 2500-1500 年，曾建立古老的印度河文明。約西元前 15 世紀，雅利安人進入印度河上游的五河區域，發展出前期的吠陀神教；到了西元前 10-6 世紀之間，進而東渡恆河上游，建立婆羅門至上的神教四姓權力結構，逐步發展到恆河中下游。隨雅利安人東征開墾，婆羅門神教的宗教權力結構與文化東移；恆河中下游受其影響，加以生產能力的提昇與初步的市集化，漸興起新國家與剎帝利王權，還有新社會階級。相對地，婆羅門神教內部開始省思神教祭儀，追求

有著一般化的特色；完成基礎研究後，可試行應用。

[124] 可參見《木村泰賢 1》(頁 28-30，分期印度思想史，未述及古老的印度河文明，以前期吠陀爲第一期；影響印順法師的《印度之佛教》頁 2)，《中村元 1968》前三章，《Basham1967》、《印度 Basham 編中譯 1997》(頁 XVIII 與前 3 章)與《尚會鵬 1998》前 5 章，《奧義書與英譯 O98》(頁 3-15)。

宇宙大我與生命自我的「奧義」[125]，逐漸產生修行的沙門團體。

佛陀創教的時代[126]（約西元前五-六世紀），婆羅門神教的四姓權力結構鬆動，新興的沙門集團相峙於婆羅門神教。身處沙門團體的修行風氣中，佛陀正覺，新創佛教，改革婆羅門神教[127]，相競相辯於出家沙門團體，度化好樂（新）宗教的人士。以十善業爲原則，說明四姓的價值平等，乃至四姓皆可加入僧團與修行解脫。這略顯佛法的世間與出世間價值；輔以世界史觀，則整體對治婆羅門神教的權力結構。這些如《D26&27》與《長阿第 5&6 經》所說。

佛教的興起，正是處於社會變動，新宗教運動的時代；宗教思想競辯，熱況可比擬當時的中國春秋戰國之「百家爭鳴」、西洋哲學之希臘盛況[128]。佛陀說法教化的感召，帶動新創的佛教。相辯論究當時的宗教思想[129]，自然會對比呈顯，區隔彼此的不同，乃至主

[125] 可參見《大林間奧義書》與《唱贊奧義書》(《奧義書中譯》第 3＆15 書)。該二書乃最早集成的《奧義書》(《奧義書與英譯 O98》頁 12)；在《Gombrich1988》，就以該二書爲佛陀所對的《奧義書》(p.35)。

[126] 可參見《中村元 1980》（頁 12-15）、《Lamotte1988》（ch.1） 及《木村泰賢 2》（23-56）。

[127] 在〈林煌洲 2000&2001a&b〉與〈呂凱文 2004a&2005a&b〉，都對比初期佛（教）學與婆羅門教，有助理解佛陀說法創教的歷史背景。

[128] 這就是創立世界三大古典文明的時代（《世界通史・上古篇》頁 396f）。依佛教聖典的紀載，印度的宗教思想辯論，熱況遠甚於中國。

[129] 在《D1》與《長阿第 21 經》，佛陀有系統論破錯誤的（宗教）見解（所謂的「六十二見」）；在《D2》與《長阿第 27 經》，（間接）否定當時的六大沙門團。

動定位自己的特色。各種交互對顯與定位自宗的方法中，佛法的修行道次第是很好的方法。修行道次第像條長線，切合於佛法的目的在於修行，道階次第引導方向，因果助益達到目的；貫穿自宗，攝受教內僧信修學，自然區隔內外，穿破邪見，導向菩提，證入解脫。

在佛法的輾轉教授過程，應合於這個目的，除了八正道與三學的道次第之外，既有的聖典文本中，有一個群經專司於此。該群經中，用同一個道次第的定型式論破教外、辨明內外、定位自宗[130]，傳載於《長部阿含》的《D2-13》(《D2》名爲《沙門果經》) 與《長阿第 20&22-29 經》[131]。這個道次第定型式至爲重要，亦大致成型

[130] 在〈Manné1992&1995a〉，都以辯論爲切入處，研究及這群經或道次第。

[131] （a1）在《Kin-tung2004a》，徹底研究這個道次第的定型式完整地與部份地在聖典的流傳（經藏爲主，頁 75-77 旁及律與論），並評述先前的研究。（a2）在經藏的完整資料，詳見該書附錄 III （p.345f.）。《長部》與《長阿》的對照資料在頁 33-4&39；《中部》有 12 經（頁 47），對應於《中阿》（括號表示），經號依序如下：第 27（146）.38（201）.39（182）.51.53.60.76.79（208）.94.101（19）.112（187）.125（198）。《中阿》的經教較難決定，大致出現在 10 經，經號依序如下（括號乃可對應的《中部》）：19（101）.65.80.105（6）.144（107）.146（27）.147.182（39）.187（112）.204（26）。（與《Kin-tung2004a》所示略異）。

（b）《印順 1971a》（頁 738f.&743）、〈Bucknell1984〉、〈林崇安 2003〉與《Kin-tung2004a》等，都研究這個道次第的定型式。略可先參見〈林崇安 2003〉。詳見本項的第四目。

出現在《中部阿含》的很多經，乃是《長&中部阿含》共傳的最重要道次第。該道次第的定型式在《長部阿含》中，都始於佛陀出世、說法，聞者出家修行，受用沙門果，終至漏盡解脫；這正暢顯佛陀出世、說法創教的特色。在各式的道次第中，不僅道階最豐富，各道階的定型修行方法亦最詳盡[132]；在大量的定型式中，文句最長。集諸多特色，廣受研究。

相較於上述的道次第經群，《中阿第 42-55 經》乃另一特殊的道次第經群[133]。在第 42-50 經，經文都很短[134]（餘經亦短），成群

[132] 聖典中，教授道次第時，常未分析各道階的詳細修行方法（乃至未分析重要法義，例如五蘊），例如本書研究的入信之道、證淨之道、漏盡之道的簡式。在漏盡之道的詳式，特色之一乃是詳教各道階的定型修行方法（《長部阿含》的定學以上更有譬喻），常被後代論典引釋。例如初禪的定型修行方法（加括號說明）：「（1 正釋）精勤捨欲、惡不善法，與覺、觀俱（savitakka 有尋、savicāra 有伺），離生喜、樂，得入初禪；彼已喜樂，潤漬於身，周遍盈溢，無不充滿。（2 喻說）如人巧浴，器盛眾藥，以水漬之；中外俱潤，無不周遍。（3 合喻）比丘如是，得入初禪，喜樂遍身，無不充滿。」（《長阿第 20 經》大 1 頁 85 中）

[133] 《印順 1971a》（頁 735-7）、〈中佛．題解〉（頁 14-17）與《楊郁文 1993》（頁 33-4，第 54 經乃該書的關鍵經證），都述及這群經的道次第。

[134] （a1）以《中阿第 47 經》爲例，全經只有 110 字，引證如下（括號乃道階的次第）。「我聞如是。一時，佛遊舍衛國，在勝林給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：若比丘犯戒，便害不悔、歡悅、喜、止、樂、定、見如實知如真、厭、無欲、解脫；若無解脫，便害涅槃。若比丘（1）持戒，（2）便習不悔、（3）歡悅、（4）喜、（5）止、（6）樂、（7）定、（8）見如實知如真、

出現在《「中」阿》更是特色；在該群經，都有大致共同於《A10:1-5&11:1-5》的道次第定型式。在這個道次第的定型式[135]，

（9）厭、（10）無欲、（11）解脫；若有解脫，便習（12 涅槃。佛說如是，彼諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。」（大 1 頁 486 中-下）。

（a2）對應的《A10:1-5&11:1-5》，可分道階如下（第 12 乃同源而分流發展）（1）戒 sīla，（2）不悔 avippaṭisāra，（3）歡悅 pāmojja，（4）喜 pīti，（5）輕安 passaddhi，（6）樂 sukha，（7）定 samādhi，（8）如實知見 yathābhūtañāṇadassana，（9）厭離 nibbidā，（10）離欲 virāga，（11）解脫 vimutti，（12）解脫知見 vimuttiñāṇadassana。

[135] 在聖典與後代，這個道次第的定型式有鮮明的位置。其基本的道階，由於聖典同源而分流，紹承論典亦有不同的引釋。略條理，待作詳細的解說。

（a1）最後五階（8-12），乃道次第的切要處，即是修證慧學，常單獨成套出現（特別是後四階），例如《相．蘊相應》（例如《S22:12-20&49&59》III p.21f.&48f.&66f.）與《雜第 9-11&30-1 經》（《雜會上》頁 13f.&38f.）、《S35:1-6&32-52》（Ⅳp.1f.&24f.）與《雜第 195-6 經》（《雜會上》頁 218）。綜和所引經據，所以標分最後五階。據《增註》（AAmIII p.287），亦可分釋這五階。（a2）在第（11）解脫之後，《中阿第 44-8&55 經》接「涅槃」；在《中阿第 49-50 經》，接「解脫知（見）」與「涅槃」，在《律藏巴》（Ⅴp.164）則接「解脫知見」與「無執取般涅槃（anupādāparinibbāna）」。

（b）這個道次第常被後代論典整體引釋，可見其重要性。道階的最後部分，由於聖典的分流傳承，引用亦異。（b1）在《大毗婆沙論》（大 27 頁 147 中-下），有如此的引釋：「根律儀、戒律儀、無悔、歡喜、安樂、等持是修行地，如實智見是見地，厭是薄地，離染是離欲地，解脫是無學地，涅槃是諸地果」。（b2）在《瑜論．聲聞地》（大 30 頁 436 上），有如此的引釋：「先於尸羅善清淨故，便無憂悔；無憂悔故，歡喜安樂；由有樂故，心得正定；心得定故，能如實知能如實見；如實知見故，能起厭；厭故，離染；由離染

專事定位自宗，未論究教外，契對出家僧眾，終至漏盡解脫；只用道階條貫道次第，未詳說各道階的修行。相對地，《沙門果經》代表的道次第定型式，若稱為漏盡之道的「詳」式，這可稱為漏盡之道的「簡」式。這兩個道次第定型式的經群，在聖典極具特色，又符合上述的宗教目的，以修行帶動宗教活力，維續新創的佛教，乃至壯盛。在佛陀創教的歷史背景下，觀察新佛教的維續與傳演，本書將研究漏盡之道的詳式與簡式[136]。

故，便得解脫。得解脫故，證無所作究竟涅槃。如是，最初修習淨戒，漸次進趣，後證無作究竟涅槃。是故，三學如是次第。」這被《瑜論．攝事分》所指涉，用來判攝三《學相應》（《雜會中》頁 430）；對後四（或五）階的解釋，見於其對《雜第 9-10 經》的隨釋（《雜會上》頁 14）。（b3）在《律藏巴》（V p.164）與《清論 1:23》頁 9，亦引《A10:1&11:1》，解釋持戒引生的功德。

（c1）在「五解脫處」（《長阿第 9 經》大 1 頁 51 下、《D33:2:1》III p.241）與「九助修　（bahu-kāra）　法」（《D34:2:2》III p.288、《長阿第 11 經》大 1 頁 56 上）（巴利文獻須綜合比較，詳細文獻可參見〈Kin-tung2004b〉頁 164-5），共有定型的修道次第；該內容包含於「漏盡之道」的「簡式」；可做綜合研究。就「五解脫處」，《集異門論》的譯文質直，近於巴利傳本，引述如下（大 26 頁 425 上-下）：「由正了知若法若義，便發起（3）欣，欣故生（4）喜，心喜故（5）身輕安，身輕安故（6）受樂，受樂故（7）心定，心定故（8）如實知見，如實知見故（9）生厭，厭故（10）能離，離故（11）得解脫，是名第一解脫處」。

[136]（a1）聖典中，漏盡之道的詳式與簡式重於道階的因果次第。還有一個道次第定型式，重於修行法門的引導昇進，以至漏盡解脫。最常有的教授，作為核心的是四念處，用四念處含攝各種修行法，例如《M10&D22》

佛教誕生地的印度，特盛於宗教思想[137]，時值沙門修行的風氣。佛陀的出家僧團，最初過著遊行的生活，即使逐步安住道場，亦屬出家沙門團體[138]。新創的佛教之出家眾，捨棄資產，不涉營利事務，離開親友社交活動；生活資生物品，則依賴在家人的佈施供養；這如《沙門果經》的道次第所教導：「捨家財產，捐棄親族」[139]。佛陀曾為王子，安享這種宗教實踐，示範教導；在相競的沙門遊方生活中，不同沙門團為了受用佈施的問題，佛陀除了須化解可能的質疑[140]，本人托缽的過程亦曾受人譏評[141]。新佛教的出家僧團，如

與《中阿第 98 經》。或單以四念處含攝觀呼吸（直譯「安那般那念」）的 16 階，例如《雜第 803 經》（《雜會中》頁 412）與《S54:1》（V p.311）。有時，核心是四念處結合七覺支，含攝觀呼吸的 16 階修行方法，例如《雜第 810 經》《雜會中》（頁 421）與《S54:13-14》（V p.328）、《M118》。

（a2）《Tse-fu2004》正是精研這一主題。《印順 1971a》亦獨立出這個道次第定型式（頁 737-8），《Thanavuddho2003》亦開一節研究（第四章第五節）。

（b）導至漏盡的修行法門，亦為佛教信眾等契機修用；猶如三重契機的道次第，各有契重，進修道次第，條貫於菩提大道。

[137]《印度史吳著 1981》頁 4。

[138]《S.Dutt1962》part I。

[139]《長阿第 20 經》（大 1 頁 93 下）：「捨家財產，捐棄親族，剃除鬚髮、服三法衣，出家修道，與出家人同捨飾好」。《D2:41》I p.63。

[140] 例如，在《雜第 95 經》（《雜會下》頁 137）與《A3:57》（I p.160）中，教外人士質疑：佛陀教人只佈施自己與佛弟子（譯文是：「唯應施我，不應施餘人；施我得大果，非施餘人而得大果。應施我弟子，不應施餘弟子；施我弟子得大果報，非施餘弟子得大果報」）。這個質疑文是定型式，又如出

何如法正命維生？爲了有效如法獲得生活的資具，佛陀爲首的僧團，除了正知攝授願佈施的教外善士；更重要的，在家眾的信施與出家眾的法施相益，協力護持教法。就此，佛陀契對在家信眾的宗教目的，教授適合在家生活的佛法，又可漸次淨化信願，乃至內證賢聖之法，解脫惡趣恐怖之苦。依聖典的傳載，佛陀契教在家信眾的各式教導，對比契教僧眾的道次第，可整理出一個道次第定型式，正符合上述的目的。信眾受用修證該道次第，除了淨除惡趣之苦，更可深證聖果；可代稱作「證淨之道」[142]。

維續與廣佈新創的佛教，更直接的，須有新人皈信。契對教外人士，相辯論破教外思想，對顯佛法的究竟，這只是開始。更重要的，論辯帶來教外人士好樂佛法，積極引導廣大的一般教外人士入信，這如《長部阿含》的道次第經群。佛陀契對教外人士，有時教授世間安樂的善法；教外人士可能歡喜，乃至皈信，這如《善生經》[143]。依聖典的傳載，有些教外人士學習能力強，蒙佛教導，在受教

現在《中阿第 133 經》（大 1 頁 630 中）與《M55》（I p.379）。

[141] 例如，《雜第 1157&98 經》（《雜會下》頁 116&140）與《S7:11&12》（Ⅰp.172f.）。

[142] 這個整理過程，必須對比不同的道次第。略可見本章第二節第二項。

[143] （a）現存的《善生經》，有一個巴利傳本《D31》與四個漢譯本（古代有諸多傳譯，可參見〈王開府 2000〉頁 225f.）。《長註》認爲本經乃佛教「居士律（gihivinaya）」（SAm III p.140），在南傳佛教一直用來指導在家信眾（例如，《姚譯 Saddhatissa1993》第五章第四節與第六章）；乃至重用於佛教現代化（參見《Hinüber1996》頁 32）。現代化的詮釋，華語系佛教亦然；

善引的特殊因緣中，可能悟入聖道，當下入信或請求出家。這種情形的定型式，最著名的，就是教學「次第之論（anupubbī-kathā」的道次第，可代稱爲「入信之道」[144]。

出家僧眾較之在家信眾，相對地，有明顯的宗教形式；例如，出家受戒的公共議決過程，受持鮮明的生活律軌，有緣與佛一起生活修行，直接受益僧團的陶冶。加以宗教目的明確，佛陀契機教導漏盡之道，道次第井然有序。在佛法口傳流佈中，容易審決爲定型式。如上述兩個特殊經群，傳載漏盡之道的詳式與簡式。相較於教內出家眾的教導，契對在家信眾與有心學習的廣大教外人士，獨特的教導則不若鮮明。在家信眾與教外人士之間的流動現象與生活融涉，自然會使教授內容相用；而佛法傳佈的過程，亦會逐漸發展凝

可見《太虛全書》精第五冊（頁 38f.）；近年還有專文〈業露華 2000〉、〈王開府 2000〉、〈陳美華 2003〉（還廣依《阿含經》，專論佛教的婚姻觀）。另可參考《中村元 15》（廣論「原始佛教的生活倫理」）。

（b1）一般上，大都將《善生經》視爲契對在家佛弟子，而又適合教外（在家）人士受用（例如《繼雄 1997》頁 2）；或未重視契對的人士。事實上，本經乃契對教外在家人士，而又適合在家的佛弟子。（b2）理由如下。依經文的內容，佛陀從未提及三皈依，亦未用五戒或八戒來概稱生活倫理（即使經文的內容應用了五戒及八戒的部分）。聽完佛陀的教導，他才歸信（大 1 頁 72 下，D III p.193）。依《長註》，本經的長者子不是佛教徒，雖然長者夫婦是淨信的居士（SAm III p.124）。

[144] 例如，出現在《D3&5》與《長阿第 20&23 經》、《M55》與《中阿第 28&38&133》、《雜第 92-3&1158&1178-9&1323》、《A8:21》。

聚。本書置於三重契機中對比研究，疏理聖典文本，就易見到相對穩定、各自側重教授的道次第定型式，循理出契對在家信眾的證淨之道與教外人士的入信之道。

在家信眾除了與教外居士的流動與生活融攝；更重要的，都必須透過工作與理財，維持自己的生活與社會責任，進而有能力佈施當時的專業宗教師（稱作沙門、婆羅門）。正對在家人既工作又修行，在聖典中，佛陀契對在家男女（特別是青年），分別教授一個八法的正命修行次第，乃是「證淨之道」的應用，可稱作「正命之道」[145]。本書將研究「正命之道」，結合《善生經》等，進行當代詮釋；這在當今的全球經濟競爭中，更顯重要。另方面，進入現代以後，佛陀的教導成爲人類的共同寶藏，佛教文明與世界佛教成爲知識殿堂的研究對象；西方開啓的現代（佛教）學術研究，衝擊佛教世界的傳統教學，亦開啓研究聖典與重現佛陀教導的新契機。當今，佛陀之教與聖典已置身於全球文化與宗教之中，若單純地質疑（教外）學者的研究動機與成果、或沉緬於傳統的光輝，於法於人何益！如何吸收時代思潮，發揮佛弟子聽聞、理解與傳佈詮釋佛陀教導的方法，化爲當代的研究方法？因此，對比研究「漏盡之道」與「證淨之道」時，綜合整理一個認識佛法的聞思修次第；化作當代應用，可爲佛教聖典解釋學的三層「研究步驟」，代稱爲「解釋

[145] 前四法乃世間福業，男女有別；後四法則縮要「證淨之道」，不分男女。研究文獻，參見本章第二節第二項。

之道」[146]。

[146] （a）「理解」與「詮釋」佛法，在修行道次第的重要性與位階，於「五解脫處」（《長阿第 9 經》大 1 頁 51 下、《D33:2:1》III p.241）與「九助修 （bahu-kāra） 法」（《D34:2:2》III p.288、《長阿第 11 經》大 1 頁 56 上）的定型式，最富啓發。就「五解脫處」（前三處更直接），《集異門論》的譯文質直，近於巴利傳本（須綜合比較），試著夾入巴利語，標點如下（大 26 頁 425 上-下）：「（1）或有大師爲說法要、或有隨一尊重有智同梵行者爲說法要。如如（yathā yathā）大師或有隨一尊重有智同梵行者爲說法要，如是如是（tathā tathā）於彼法要能正了知（paṭisaṃvedī）若法（dhamma）若義（attha）。由正了知若法若義，便發起欣，欣故生喜，心喜故身輕安，身輕安故受樂，受樂故心定，心定故如實知見，如實知見故生厭，厭故能離，離故得解脫，是名第一解脫處。……（2）如如（yathā yathā）以<u>大音聲讀誦</u>隨曾所聞究竟法要，如是如是（tathā tathā）於彼法要能正了知若法若義。…（3）如如<u>爲他廣說開示</u>隨曾所聞究竟法要，如是如是於彼法要能正了知若法若義。」

（b）綜合整理的文獻，還包含如下。首先，法根於佛陀的定型式，「如來爲法根，爲法眼，爲法依（Bhagavaṃ mūlakā, dhammā bhagavaṃ nettikā, bhagavaṃ paṭisaraṇā： 法植根於世尊，由世尊所引導，以世尊爲依歸）」（《雜第 75&684 經》《雜會上&中》頁 123&315、《S22:58:9》III p.66）。其次，聖典常用一個四句的定型式，檢證聽聞解釋的佛法。例如，《S42:10:7》（Ⅳ p.326）：「我希望，當我如此解釋時，（1）我是說世尊所說的，（2）並非不實地誤解世尊，（3）依法解釋法，（4）沒有（我的）主張的任何合理結果提供受訶責的基礎」（「我的」乃據《相英譯 b》頁 747 的註 72 而補入）。第三，佛滅時遺教的四大判準（參見〈Lamotte1983〉、《印順 1971a》頁 22f.、《楊郁文 1999》頁 142 的註 527）。第四，四預流支（親近善士，聽聞正法，如理思惟，依法實踐法）。第五，依四預流支可綜合吸收後出的「四依：依法

聖典傳載的佛陀之教，以出家僧眾爲主，這是一般所見的要點。事實上，將佛陀創教置回當時的歷史背景，觀察新創的宗教之維續與傳演；三重契機之教是自然的需要，符合各自的目的。佛陀之教不專重於僧眾，在現存的聖典文本，對比澄清教外人士的入信之道與在家信眾的證淨之道，有助彰顯佛陀的多元生動教導，展開菩提之道。三重契機各得法益，同入賢聖之法，連續疊合，構成完整的菩提之道。這猶如修學佛法，始於離十惡法向十善法，依十善法進趣菩提；或說，始於離八邪道向世間八正道，依世間八正道進修出世間八正道，終至漏盡的十無學法[147]。

以佛陀爲中心的三重同心圓，交互迴盪，推展佛陀之教；就宗教身份的向內轉變，由教外人士至教內信眾到僧眾，亦隱含宗教職能與目的的連續發展。相應地，三重契機的道次第，亦是連續發展

不依人，依義不依語，依了義不依不了義，依智不依識」（對四依的研究可參見〈Lamotte1985〉，如此吸納可參見《印順 8》頁 232-5）。第六，還可綜合更後出的「三量」（參見〈林崇安 2005〉）。

[147] 研究文獻，參考本章第二節第二項。於下，略說要義。

（a）依聖典，佛陀教導的修行次第，單就法的大略先後，可做如此的疊合。首先，以自通之法，引發前七行爲的離惡向善。其次，離十惡業學十善業，從十善業的基本面到積極面。第三，從一般宗教的十善業到世間八正道。第四，從世間八正道到出世間八正道。第五，出世間八正道次第證四果、各得十法，終至十無學法。

（b）若就人法相合，則是佛陀爲中心的三重同心圓，三重契機，適機入門，各修合用的道次第，疊合發展，趣證圓滿菩提。

的疊合，構成佛陀之教。本書疏理三重契機之教後，將作連續疊合。

佛陀正覺出世，批判在家祭司爲主的傳統婆羅門神教，重塑新鑄沙門的修行傳統[148]。佛陀創新宗教，始於教外人士的皈信，弟子明顯分爲僧信。三重契機的佛陀之教，反應佛陀創教時代的教內外背景、佛教形成根源的教學因緣，乃至印度傳統的宗教背景；還通於更廣大的宗教心理與制度。

佛陀說法創教，平衡施用三重契機。「佛世佛教」以佛陀爲根；佛世的佛弟子（及再傳弟子）歸本佛陀，承佛餘威，續佛之教，形成佛教的源頭活水，可稱爲「根源佛教」（或稱最早期佛教）；這如聖典的傳載：「如來爲法根，爲法眼，爲法依（Bhagavaṃ mūlakā, dhammā bhagavaṃ nettikā, bhagavaṃ paṭisaraṇā：法植根於世尊，由世尊所引導，以世尊爲依歸）」[149]。佛世爲本的根源佛教，漸流展

[148] （a）早於或近於佛陀創教的時代，諸多沙門團競存。其中的耆那教，至今仍傳於印度本土；而佛教於印度的傳統，消融於印度本土，而外傳爲世界宗教。

（b）就佛教與耆那教，常被結合而比較於其前的婆羅教傳統。兩者在印度的不同結果，除了常被比較於教理，亦集中在教團，特別是耆那教的僧信結合較嚴密（例參《Lamotte1988》頁 65、《耆那教 G&S》頁 39&367）。對此，可思考一個點。佛陀的創教乃是法的繼承。佛滅後，僧團未有一般所謂的繼承者，信眾更未有；這異於耆那教。所以，佛教僧信各依契重的道次第，結合著法與律，可爲共組教團的倫理原理；傳演入信之道，即是教團相益於社會。從而，教法住立於世。

[149] 以佛世爲本的「根源佛教」，以佛爲根，歸本佛陀；佛弟子依教奉行。

契對出家僧眾爲本的佛教，各地區的僧團漸顯特色或不融，開始進入佛陀之教的第一期發展或稱爲初期佛教；逐次而有中期（或稱第二期）與後期（或稱第三期）[150]。換言之[151]，本於佛陀的教導，佛

這如《雜第 75&684 經》(《雜會上&中》頁 123&315)：「如來爲法根，爲法眼，爲法依，唯願世尊爲諸比丘廣說此義！諸比丘聞已，當受奉行」；佛陀「未曾聞法能自覺法」,「開覺聲聞而爲說法」。(對應於《S22:58:9》III p.66)。這個關係，又如說：佛陀轉法輪，佛弟子隨轉法輪；舍利弗尊者則是隨轉法輪第一（《A1:13》 I p.23）。

[150] (a)就傳統的印度佛教史之分期，本於佛世(或佛世爲本的根源期)，之後分作三期。類似的劃分，可參考《太虛全書》(精第 1 冊，p.514：「教之佛本及三期三系」),《印華 4》(頁 77)&《印順 14》(頁 36-43),《W&T2000》(第一章：討論佛教的興起、佛陀及其教導，餘章的處理很特別地三分，歸屬於：Mainstream Buddhism、Mahāyana Buddhism、Vajirayāna),《許譯 Smart2004》(頁 60:「佛教根由」、頁 76：「上座部佛教」、頁 82：「大乘佛教的興起」、頁 93：「佛教在北方的傳播：西藏的情況」),《阿部正雄張譯 2003》(頁 26：佛陀與佛法、頁 49：「上座部」、頁 55：「大乘」、頁 62：「密教」，此書的特色乃獨立出（日本的）禪宗)。

（b）初期佛教乃契對出家眾爲主；相對地，第二期的佛教轉爲契重在家信眾。類同的主張，如《印順 14》(頁 39-41：「初期佛教，以出家的聲聞僧爲中心。……大乘佛教興起的時代，……這一期的佛教，從出家移入在家，從人而移向天，爲高級的天與在家人的趣入佛法，也是適應於崇奉天神的在家婆羅門而發揚起來。」)、《Lamotte1988》(頁 81：大乘佛教的興起乃「在家人信願（aspirations）的勝利」),《莊譯平川彰 2002》(頁 227-8:「部派佛教是出家中心的佛教……。相對地，大乘佛教本來是在家中心的佛教」)、《中譯 Eliade2001》(例如卷二頁 217：「大乘佛教的特色是強調在家眾的奉獻及其所蘊含的救世神話」)。第三期的佛教則是適應印度教爲主，最後融入印度

世的佛弟子之後，側重發展佛陀之教的不同特色，調適或順應不同階段與區域的印度政教因緣，發展初、中、後的三期佛教。忽略這個大背景，難以說明：佛陀創立出家修行爲主的僧信教團，批判婆羅門教（後來成爲印度教）的文明傳統，重塑凝鑄沙門的修行傳統而創教；而佛教在印度的發展，卻逐步印度教化，終於融入印度大地。

在世界三大宗教中，佛陀之教乃佛陀創始於印度的出家沙門團體，僧信之分明顯；在基督教與伊斯蘭教的文化傳統內，亦都或強或弱區分專業宗教師與信眾[152]。這些相同，有著類通的宗教心理與目的。至於發源於華夏本土的儒學（或稱儒家或儒教），與華夏特

教。因此，印度佛教重心的三期演變：由契重教內僧眾至教內信眾到同化於教外人士（即印度教)；而佛陀的教導，則是三重契機，引入道次第。

（c）本於佛陀的創教而形成佛教的根源，在印度分成三期。這是上述諸書的類同分法。這些書還或隱或顯地認爲：印度本土的三期各作爲核心基礎，大致對應地發展到印度境外的三大區域，轉化或適應於當地既有的文化與宗教，形成三個語系的佛教傳統。例如，《許譯 Smart2004》(頁 58),《阿部正雄張譯 2003》(頁 64-65),《太虛全書》(精第 1 冊，p.514：「教之佛本及三期三系」),《印華 4》(頁 77&86f.)。

[151] 於下，在相關的文化與宗教脈絡，說明佛教傳統在印度境內外的發展分期與分區；並比較世界宗教。這可爲本章第四節第二項的部份基礎。另可參見《水野弘元 2002》第七章（廣泛地通論「佛教與文化」，並比較世界宗教)。

[152] 在《Olivelle1974》(p.VII)，指出：佛教僧團的古老性，在世界宗教的獨特與創新，並曾影響基督教與伊斯蘭教的教制。

有的宗法性宗教相協，成爲傳統宗教的核心，受制或服務於皇權[153]；佛陀之教在中華文化傳統中，曾因出家沙門，而飽受爭議（與攻擊）。兩相激盪與融合，類似於在印度：佛陀創立的出家沙門宗教發展於在家祭司的婆羅門神教的文明傳統。

在世界各大宗教中，佛陀身爲出家沙門，弘法創教之年即成立龐大的僧團，乃是一大特色[154]。相應地，在各宗教的聖典文獻內，佛教聖典的特點之一是專門的《律藏》；最核心的《比丘戒》直緣於佛陀，今日所見的各傳本幾乎全相同，至今仍在僧團內如法如律地半月誦出。相對地，以中華儒學爲例，《論語》、《孟子》、《荀子》或《大學》、《中庸》等，幾乎未見專業宗教師的特有團體規章。

中華儒學早在（西）漢代已結合國家的統治，漸成爲「國與家」的宗法社會結構，建立華夏的文明傳統；佛教於華夏的發展就是激盪或調適或融入既有的文明傳統[155]。佛教在東漢傳入中國，前幾世紀的吸收準備，正值華夏文明的政治與文化大亂動、大融合於各民族政權的異文化。佛法和平傳入中國的情況，類似於佛陀創教的時代，婆羅門教的權力結構鬆動。值此外緣，佛教激盪於漢代已成的華夏文明政教結構；到了隋唐，佛教極盛，天台的判教，消化綜合印度中期爲主的華譯佛典、兼前期帶後期，調適於華夏文明傳統，創建華語系東亞佛教的思想典範。其中，一般的善法，以儒（道）爲主；真正的佛教則是始於解脫爲本的三「藏」教。這成爲佛教在中國的基本結構，宋朝以後更爲確定。佛教未直接建立社會基礎[156]，專在高妙處發展；乃至，對佛法的學習，無意世間福德與善法，卻高求急證；未深入於歸本釋尊的聖典，卻空言「圓」證。佛教後續的發展，更難被儒宗賢達理解；淨脫文化習氣的教內在家信眾至爲難得，安享僧團之樂的出家眾更是寶貴[157]。因此，華語系佛教的發展，生長於國與家的宗法社會，終成儒釋道三教同源或合一；美則稱爲交融於中華文化，反省地考察，則說「馴化」[158]，乃至邊緣化。這結果，尚未如佛教在印度消融於印度教，還保留著「佛教」[159]。

---

[153] 參見《牟鍾鑒 1995》（頁 14-5）與《中宗史 2003》頁 1213-6。

[154] 同參《Olivelle1974》（p.Ⅶ）。

[155] 在《黃仁宇 1998》（頁 12&66）與《杜正勝編 2004》（頁 2），都大分傳統的中國史爲兩階段，秦漢帝國確立文明傳統；漢則確立宗法性宗教爲傳統典範（《牟宗鑒 1995》頁 170、《中宗史 2003》頁 214-6）。

[156] 面對這個問題，太虛法師開啓現代改革與印順法師推創的新典範，都極力詮釋佛教的「人天」善法（如《印順 8》頁 197、《印順 12》的「五乘共法」）。回歸佛陀的教導，本書對比詮釋契對教外人士的教導，佛法直接受用於教外人士；以入信的道次第，深植社會，推續滋養教法。

[157] 在《呂澂選集（一）》（頁 129-30），評說：「如法如律之僧伽制度，數千年來未傳此土，今云僧制，則有如法建立而已矣」。

[158] 參見《林鎮國 2002a》頁 213。

[159] 華語系的東亞佛教，隋代的天台判教在中華本土建立思想典範，盛唐的華嚴繼創高峰；經禪與淨的簡化發展，而更本土化。隨著盛唐建立的東亞世界，朝鮮、日本與越南（可代稱中華鄰邦）明顯進入東亞世界（參見《中國通史》頁 333-8），朝鮮近於東亞中心、越南（另外，還有東南亞的文化因

至於，佛教傳統的巴利語系南傳佛教(印度之南的錫蘭與華夏之南的東南亞)與藏語系的北方佛教（印度之北的西藏與華夏之北的蒙古等），分頭源於印度半島之南的錫蘭、之北的西藏，主要各承早期與後期的印度佛教，吸收轉化既有的本土文化，形成專業宗教師爲中心的佛教，創造出全面的佛教文化傳統，西藏的政教合一則更獨特[160]。

佛教經過現代化的大衝擊，進入當代全球化，「看」新時代的方向：學習佛陀的教導。歸本佛陀，研習佛陀的三重契機教導，發展佛教聖典解釋之學，迎向新時代，試行復歸的詮釋。著眼佛法受用於華人，審思傳統的舊因緣，把握當代全球化，政教分離、社經的多元新因緣[161]，豐富華夏與東亞文化的多元之美，避免或鬆解無益的國族對立、政教衝突，落實人間佛陀之教。

緣等）與日本則較遠；所以，在這些中華鄰邦的文明傳統，比起中華本土，佛教成份更多與獨立（《世界通史．中古篇》第二章第五節、《中佛史余譯》下頁 1141f.）。至於宋元明以後，形成海外華人傳統；佛教的部份，則承自衰弱的氣息。進入西方世界開啓的近現代，華語系東亞佛教又逢新機；當前台灣爲主的海外華人佛教，則富有活力。

[160] 《許譯 Smart2004》稱作「僧侶政治」（頁 95）。

[161] 例如，在《丁仁傑 2004》，從「社會分化」過程，論「宗教制度變遷」。台灣爲主的海外華人區，沒有中華本土的深固傳統結構，今日的台灣佛教與社會相益，可爲例證。佛陀教導的多重價值觀，則可增上利益佛教與社會。

第三目　聖典文獻的特性

透過現存的聖典文本，研究佛陀的教導，值得認知一些相關因緣[162]。

源於釋尊的正覺，三業德用，契機說法，佛法出現於世。佛弟子親聞師教，受持修證，接受佛陀的指導，沐浴於佛陀的身教。源於佛陀，佛弟子輾轉相教，師弟傳授，佛法輾轉「傳來」，就是所謂的「阿含（ā-gama）」。由口傳到寫下，到傳譯等，現存的聖典文本，就有西元後五世紀左右華譯的四部《阿含經》（長、中、雜、增一）。

釋尊創教建僧，以身教示範，佛陀爲首的僧團帶動教團，佛陀之教住立於世。佛陀制律，軌建僧團的目的就是久住正法律。在佛教的（最）早期階段，僧團的重要功能還有會誦佛法，結集審編口耳相傳的佛法，乃至分藏，類編經藏成「部」，所謂的「尼柯耶（nikāya）」。

佛法由口傳，師弟相承，會集、分流傳佈；在錫蘭島最早寫下整體的聖典[163]，已是西元前一世紀；覺音（Buddhaghosa）尊者的

---

[162] 略可參見〈呂訪蔡 2004〉、《Gethin1998》第二章、〈葉建東 2004〉的前言，詳可參見《Norrnan1997》。一般上，將初期的佛典區分爲「聖典(canon)」與「後聖典(post-canon)」，如〈蔡奇林 2001a〉頁 175＆181 (該文譯注自 K.R. Norman 的論文)、《Norman1983》ch2＆3 之標題，另見《印度文獻》Ⅱ p.1&283。

[163] 更早的寫本亦被認爲可能（參見《Allon1997》頁 3）。

時代（五世紀左右），確立現存巴利藏的形式，經藏就分成五部，所謂的五部《尼柯耶》(長、中、相應、增支、小)。巴利藏內有自宗傳承的一部律藏，漢譯則有五部的律藏；聖弟子的分流抉擇法，發展各自的阿毗達磨論藏。古來，統稱經、律、論爲三藏，佛弟子都奉持三藏教法。現存的文本，以巴利藏還有三藏的註解書，最完整與豐富。

現存的聖典文本，源於佛陀 45 年的說法，口耳傳誦相教中形成，僧團會集、分流傳佈，口傳而逐漸書寫，乃至傳譯等等過程。因此，不同部派傳承的經律，有著自宗的色彩；但不等於就是宗派之說，有共同根源於佛陀的部份。現存的聖典文本，不等於就是佛弟子的原始結集；語言傳載的佛法，不等於就是佛弟子的原始受持；世間流佈的佛法，更不等於就是佛陀的正覺。但是，脫離現有的聖典來研習佛陀之教，更屬歧路異途；既非史實，亦脫離國際潮流。修習佛法寶貴殊勝，不由聖典聞思佛陀的生動教導，更難契證佛陀的教導。若捨離近緣於佛陀的聖典，而直暢佛陀本懷；這是現代社會的言論自由，值得共相維護。

爲了研習佛陀的教導，得尊敬釋尊活現過的事實、釋尊親口說法、佛弟子精勤傳習佛法、結集聖典、古今賢聖弘護流傳聖典。既存的聖典傳本雖有分流傳佈的色彩，都是研習佛陀之教的寶貴史料，值得用出其價值。尊敬：釋尊本人曾親自說法，敬重：流傳至今的聖典相近親緣於佛陀，隨喜參與「重現釋尊教導的研究」，可發展適切的聖典解釋之學，注意新創的佛教之各式歷史背景與史

料，精審現存聖典文本，參酌古今賢聖的論註與研究，綜合思抉，循佛陀之教的分流，上溯至初期 ＞ 最早期 ＞ 佛世佛教，最理想地，安止於佛陀本人的教導。

發展佛教聖典解釋學，透過現存的聖典文本，研習佛陀之教，值得再考慮其中的三項特性：寫定聖典文本時已離佛陀幾百年（又有流傳至今的複雜過程），聖典之中有著年代先後成立的發展，聖典屬口傳文獻。針對這三項特性，除了參考相關的古史料與考察歷史因緣，可運用的研究方法，首在對比不同的傳本，巴漢對讀則有廣泛而顯著的價值。其次，精審文本內顯著的年代發展，乃至同一經內的年代發展。最後，運用聖典口傳的特性。

就佛教聖典的口傳特性[164]，聖典文本的的散文中，常重覆出現類同的文句，乃至固定的文句，同一公式做不同的應用，這可稱爲「定型式」[165]。聖典文本作爲口傳文獻，定型式乃是明顯成分與特

---

[164] 相關研究，《復歸（一）》曾粗略介紹（頁 53）；更精詳的研究，參考〈越建東 2004〉（評介「西方學界對早期佛教口傳文獻的研究近況」）。在《Allon1997》（頁 5&9f.），還引介一般口傳文獻的研究成果。《Thanavuddho2003》亦論及「口傳與聖典的形式」（頁 121f.）。

[165] 於下介紹一些研究成果（並參《復歸（一）》頁 82）。

（a1）「定型式」作爲聖典文獻的特徵，《Allon1997》討論各種分歧的術語（如 R. Gombrich 用”stock formula”），用”formula”指涉各種同義字（頁 14），並述相關的論題（頁 13-15）。（a2）以定型式研究聖典的法義、文獻的特徵與發展，西方的成果可參見《Allon1997》（頁 15-17）。在《Allon1997》的第一部份，以「走近型式」（yena…tenupasaṃkami，漢譯所謂的「往詣」）爲例，

色，有助記憶，起著集成與傳誦的功能。定型式的文句長短不一，從定型的套詞到片語、句子、套句、段落，乃至全經結構等。題材廣泛，舉如生活情節與問答的儀節，讚美，歸信[166]，（出家的）戒律生活，定學，慧學，果證[167]，修行道次第，修行法門，教外人士的生活與思想，等等。

很多定型式是常用的，不只出現在異部派的聖典文本；亦常以各式的應用，出現在不同年代層的聖典文本，乃至重覆出現在同一經中。換言之，定型式可能貫通異部派、異年代的聖典文本。同一定型式在不同文本的應用，有助分析文本的形成、觀察佛陀（與弟子）的應機善巧[168]。聖典文本共傳的定型式，就成為研習佛陀之教的重要線索。

研究：定型式在文獻的「編集（composition）與傳誦（transmission）」的功能（頁 7）。

(b)在《Allon1997》的第二部份，研究意義類同的字串(strings)，分析其間的類似發音與音韻而呈現的旋律(rhythm)與同質性。不只對文獻的口傳性質極富啓發，還有助於誦讀經文與分析經意，更有益於善解漢譯《阿含經》。

[166] 例如，〈Manné1990〉所研究的 23 式（頁 33-56）。

[167] 例如，〈Manné1995b〉。

[168] 《相英譯 b》指出（頁 36）：在經藏四部中，《相應部》最大程度文句重覆添加；這可能，一些變化「源自佛陀本人（stemmed from the Buddha himself）」。同一定型式的變化應用，就可領受佛陀的應機善巧。

第四目　研究案例：《沙門果經》代表的道次第定型式——附論華人的聖典史研究[169]

佛法的修道次第，最一般與簡要的是八正道與三學的道次第。佛陀契對教外人士、教內信眾、教內僧眾，教授的道次第，有詳盡徹底之別。佛陀契對出家眾（常以比丘為代表），教導最詳盡徹底的修行道次第，導至漏盡解脫，這是聖典常見且核心的題材。就漏盡之道，最詳盡且重要的道次第定型式，以《沙門果經》代表，始於佛陀出世說法，聞法出家，續教各道階的修行方式，曉以生動的譬喻。

這個道次第的定型式，不只是最長段的定型式，亦是最詳盡的道次第，乃至有綜攝各式道次第的傾向。廣傳於聖典，主要道階的修行方式完整地傳載於《D2-13》與《長阿第 20&22-9 經》，《中部》有 12 經、《中阿》有多經；乃至成型出現在《A4:198》[170]；還有諸

---

[169] 本目的初稿，在 2005 年 5 月，於南華大學宗教研究所演講時，曾作為參考資料；內容稍有修改，略重覆本書的相關段落。

[170] AII p.208f.。

（a）在《M51&60&76&94》，都將修行人分成四類，第四類修證這個道次第。在《A4:198》，亦單純編集四類修行人，未記載其餘的因緣與果報。但是，上述巴利系統的五經，都未出現在漢譯的《四阿含》。換言之，在現存的《增部》與《增阿》，只《A4:198》完整出現該定型式一次（參見《Kin-tung2004a》頁 72-4&348-9；其中的《增阿 34:3》大 2 頁 693 下，只略提道階，無意成型編集該道次第）。實際上，可能是巴利系統為了完述「四

多經，傳授部份道階的定型修行方法（例如《雜第 632 經》與《相》）。其在現存的聖典文本中，遍佈於各部派，各年代的聖典文本，經藏的各部；多樣應用，顯示佛陀的契機教導。

因此，這個道次第的定型式倍受學者關注，被據以研究釋尊教導的歷史發展、（經藏的）聖典成立史與旨趣等。這可作爲研究案例，略見如何研究三重契機的道次第。於此，順這個研究，下一註腳，略論相關論題，並述聖典研究在（台灣爲主的海外）華人佛教的動線與展望（與本章第二節第一項與第三節第一項，略有重覆；一併參考，大致構成華人聖典學的研究概況）[171]。

法」，特別編入的。

（b1）在《人施設論》（《Pug》p.57f.）與《集異門論》（大 26 頁 406 下 f.），亦出現這四類人。（b2）在《復歸（一）》頁 274f.，曾例舉《集異門論》與巴利經藏的親和關係，這是另一個例子。兩例都至關修行的道次。

[171] 對這個道次第定型式有諸多研究，並據之爲線索，運用各種研究方法，廣及（經藏的）聖典成立史與宗趣、聖典（口傳）的特色，乃至「重現釋尊教導」的研究等課題，深富啓發。在《復歸（一）》第一章第三項（頁 33-61），以「重現釋尊教導的研究課題」爲中心，大略述評相關研究；並以華語系印順法師的研究爲例，進一步評析。在這條註中，再就這個道次第定型式爲線索的研究，增補《復歸（一）》；並延伸略論：（海外）華人研究佛教聖典的發展與展望。

（a1）略述研究文獻。《印順 1971a》（頁 738&743）（巴利本參考《日譯南傳大藏經》）、〈Bucknell1984〉（除了研究這個定型式，還及於十無學法的定型式；在該文最後 p.32-3，提到方法論的問題，但未直接討論到〈Schmithausen1981〉開啓的辯論。）、《惠敏 1994》（於頁 114 的註 1，列舉

《瑜論・聲聞地》的聖典根據）、〈Manné1995a〉（未參漢譯本，另於〈Manné1990〉已研究聖典的宗趣與成立史）、《Thanavuddho2003》（頁 200-208，該書第二與三章乃聖典成立史、第四章是修行道次第）、〈林崇安 2003〉（巴利本參考元亨寺的譯本，另於〈林崇安 1991&2004〉廣述佛世以來的聖典史）、《Kin-tung2004a》（已述評眾多英語研究）。

（a2）這些論著，都或略或詳研究這個定型式，並據以研究各種重要論題。其中，就此定型式或該道次第而開展相關論題，以〈Manné（1990&）1995a〉與《Kin-tung2004a》最全面且精詳，各顯所長，貢獻顯著。

以下略述評相關的（華人）研究與論題。

（b）討論〈林崇安 2003〉，順而略及經藏各部的編輯旨趣。

（b1.1）在〈林崇安 2003〉，對照《長阿》與《長部》，指出：該道次第的定型式在其中的重要。該文（頁 41-3）又引《中阿》的 5 經（經號:80.104.146.182.204）（未對照巴利），證明：《中阿》傳授的道次第比《長阿》簡短。接著，引《雜第 636&832 經》（未對照巴利），證明：《雜》的道次第更簡短。

（b1.2）因此，在該文最後（頁 45），對聖典的成立，主張：「釋尊教導時，依對象的不同而有長短不同的開示，阿難尊者在結集經藏時，將文句短的經文，編集在《雜阿含經》；將文句中的經文，編集在《中阿含經》；將文句長的經文編集在《長阿含經》；依照法數一、二、三等編成《增一阿含經》。經文文句長短不同，但其內涵卻是完全相同的，都是以三學爲其核心的教導。」

（b2）該文最後的主張涵意深廣。參考《Kin-tung2004a》等，略作討論，並及《四部阿含》的編集原則。

（b2.1）該文指出：聖典乃釋尊契「對象」而教導，「都是以三學爲核心」；《中阿》與《長阿》主要分別編輯文句「中」與「長」的經文。

（b2.2）具體觀察其對《雜》與《增阿》的主張之理據。首先，該文引

據的《雜第 636 經》(《雜會中》頁 269)，未出現在《相》；經文所教的道次第，未足以歸入這個定型式（至伏五蓋的道階，類同；以上略述四念處)。該文另引的《雜第 832 經》(《雜會中》頁 445)，簡述三學的要目，對應於《A3:88》，未足以歸入這型的道次第（《Kin-tung2004a》頁 346 即未列舉)。此經所在的《雜．學相應》(第 816-832 經，《雜會中》頁 431f.)，以三學爲主題，對應的巴利大致在《A3:81-90》(Ⅰp.229f.)；《相》則未有〈學相應〉。其次，該文並未引證《增阿》與《增部》的道次第定型式；實則，該定型式未整體成型出現在《增阿》，只在《A4:198》出現一次。可見，該文研究的道次第，論據並未支持其對《雜》與《增阿》的看法。

（b2.3)《相應阿含》乃分類編集佛陀的教授；雖有《道品誦》，但未類集完整的道次第定型式。《增部阿含》則明顯依數目逐增編集；《A3:81-90》並非以完整的道次第爲目的；《A10:1-5&11:1-5》共編一個道次第的簡式，爲了類編此道次第的簡式則在《中阿第 42-55 經》。因此，就《四部阿含》的編輯原則，在文句長短上，《長&中部阿含》主要分別編輯文句「長」與「中」的經文；另二部的經文大致都更「短」，而各有類編原則。而在法義內容上，《長&中部阿含》有著互補的旨趣；經藏的這兩部亦可能是「互補」的（參見《復歸（一)》頁 46-47，本節第三項的最後長註)。聖典經藏的內容旨趣，當然「是以三學爲其核心教導」；若就釋尊的契機之教，該文觀察：「釋尊教導時，依對象的不同而有長短不同的開示」，著眼於文句的長短，點出釋尊契對象教導。該文研究的道次第「以出家眾爲主」(頁 46)，若再均勻顯態化教內信眾與教外人士的修行道次，更層層彰顯釋尊的契機教導。

（c)略述評（經藏的)聖典成立史與聖典文本特色，及華人研究的傳承。

（c1)〈林崇安 2003〉認爲：該主張「完全符合」《瑜論》(頁 45：「《長阿含經》、《中阿含經》、《雜阿含經》的【三學．定型句】一個比一個簡短，這*完全符合《瑜伽師地論》*所說的」)。其所引據的《瑜論》(大 30 頁 772 下)如下：「事契經者，謂四阿笈摩：一者、《雜阿笈摩》，二者、《中阿笈摩》，三者、《長阿笈摩》，四者、《增一阿笈摩》。《雜阿笈摩》者，謂於是中，世尊觀待彼彼所化，宣說如來及諸弟子所說相應；蘊、界、處相應；緣起、食、諦相應；念住、正斷、神足、根、力、覺支、道支、入出息念、學、證淨等相應；又依八眾，說眾相應。……即彼一切事相應教，間廁鳩集，是故說名《雜阿笈摩》。即彼相應教，復以餘相處中而說，是故說名《中阿笈摩》。即彼相應教，更以餘相廣長而說，是故說名《長阿笈摩》。即彼相應教，更以一、二、三等漸增分數道理而說，是故說名《增一阿笈摩》。如是四種，師弟展轉傳來于今，由此道理，是故說名阿笈摩，是名事契經」。

（c2.1)該文認爲所據「完全符合」《瑜論》所說。但是，《瑜論》重點在主張《阿含經》之編輯原則與成立關係（印順法師的詮釋則有先後關係，〈林崇安 2003〉則視爲同時的關係，後文作者通達藏文)，與該文的主張則有出入（該文主張：「依對象的不同而有長短不同的開示」)。該文主張有所不同於《瑜論》，卻詳引《瑜論》來證成己說。以《瑜論》的傳述，解說《雜阿》與《阿含經》；這又見於〈林崇安 2004〉的第五節（餘節廣及佛世以來的聖典傳承成立史，全文已大修〈林崇安 1991〉的看法)。

（c2.2)以《瑜論》的傳述，解說（經藏的)聖典成立史；這詳見於印順法師的研究（詳於《印順 1971a》頁 631f.、〈雜整〉頁 7f.)；其早年《印度之佛教》(頁 76)，已略具此說（《印順 1971a》頁 791)。更早的，呂澂先生 1924 年發表的〈雜阿含經刊定記〉，深刻啓發印順法師的研究（見《雜會》〈序〉)；呂先生後來的《印度佛學思想概論》，則未據《瑜論》解說聖典成立史（參見《呂澂 1982》頁 16-8)。印順法師引據《瑜論》而主張的聖典成立史（論)，廣見於海外華人的華語系佛教，例如〈雜佛．解題〉(頁 7-8)、《楊郁文 1993》(頁 2&4)、《真慧 1992》(頁 28)、《天襄 1998》(頁 10-11)。在一些弘法，亦常不自覺地當作預設；而《莊春江 2005》，則詳引制表（頁

12-4）。

（c2.3）對於聖典成立史，中華本土另有研究，例如《呂瀓 1982》、《季羨林 1995》（頁 165f.）、《黃心川 1980》（《中佛史一任編 1980》頁 500-1）。《鄧殿臣 1999》（頁 403-39）。前二書不限於本土的研究，接軌國際研究。國際上的各式研究，則略見本章第三節第一項。比較之下，明顯看出印順法師主張的聖典成立史有待反省。

（c3.1）在《復歸（一）》（頁 38-43 及其下的註腳），曾順〈水野弘元 1988〉，略評其主張。首先，其貢獻乃：印順法師整編《雜阿含經》的「組織面」與「復原面」都極合理」。其次，兩項待證明處：「印順法師對經典成立史的研究中，還不能成立其兩項基本的歷史陳述：一：《雜》與《相》是三分說的歷史順序、二：四部的歷史順序是〈雜〉與〈相〉、中、長、增。」第三，兩層次的誤置：「〈雜整〉（與《印順 1971a》）有兩層次的誤置。第一層是歷史順序的誤置，關鍵是誤用後起的《雜阿含經》爲整個歷史順序之基點。第二層是理論優位的誤置，誤以法義真理的理論順序支配事實發展的歷史順序。有一派學者重視經典的**口傳性**，其主張可以強化〈水野弘元 1988〉的批評」。

（c3.2）至於水野博士的主張：《長部&相應阿含》「大體上含有不少古老的層面」，《中&增部阿含》則較「新層經典」；部分的《小部》與《四部阿含》的詩偈，「遠比四阿含成立更早」（參見《水野弘元 1996》頁 62-3）。

（c4.1）聖典文獻有著口傳的特質，而《相》與《雜》並未完整出現重要的道次第定型式，能以《雜》（的修多羅）爲聖典編集史的歷史起點嗎？《Kin-tung2004a》討論聖典口傳（頁 278f.），此書與〈越建東 2004〉（頁 345）都試著辨明：佛陀與最早期的僧團都是集成口傳文獻的「中心式權威」。這種中心式權威有助於傳承口傳聖典；在《Thanavuddho2003》第二章第五節，從「佛教教團的傳承體制」與持法者等專門知識比丘，試加描述。

（c4.2）關於聖典口傳的這些研究，都焦聚在聖典編集史；從而，強化

了印順法師的主張仍「待證明」與「誤置」。《Tse-fu2004》採用的研究方法與引釋文獻的方式，更不同於其主張的聖典成立史。印順法師依《瑜論》而重整的《雜阿含經》，在現存經藏各部的各傳本中，乃最系統整齊的，很可能就是（或近同於）後代整理的某一個傳本。但是，可能是經藏最早且唯一編集成部的嗎？依聖典口傳，大量的定型式融貫交織於經藏；關於第一次結集的內容，古代大都共傳《四部阿含》（《塚本啓祥 1966》頁 189）（《瑜論》後來的傳說亦適合如此解釋，〈林崇安 2003〉即做此解）。因此，就《四部阿含》，開始的雛型分編，若共源於初次的結集；這並非不可能。

（d）結語與展望

（d1）佛教聖典的研究，在國際已近兩百年；華語系東亞佛教的日本，早已不拘於華語系。而華人學者與宗教家接繼研究，已展示舊譯經論的重要。元亨寺的《漢譯南傳大藏經》問世，華人已初睹巴利三藏。新一代華人學者的論著，研究（經藏的）（梵）巴漢聖典，已不再取印順法師的聖典成立史論，例如《Mun-keat2000》、《呂凱文 2002》（與〈呂凱文 2004d〉）、《Kin-tung2004a》、《Tse-fu2004》（上舉的前二書亦擇用其對《雜阿含經》的整理）。對於律藏的研究，《Juo-hsueh2000》與《Chao-hsiang2002》精研尼眾戒律，都運用新文獻（《Pachow1955》已如此研究比丘戒，《呂瀓選集（一）》頁 89 亦如是），新看聖典成立史。在〈林煌洲 2000&2001a&b〉，對比婆羅門教，解明初創的佛教之真義。在〈溫宗堃 2003a〉（與〈開仁 1999a〉）的系列文章，都朝向運用巴漢聖典與論註。在〈蔡奇林 2001a&b&2002〉，提供巴利文獻的研究基礎。這些，都將拓展華人的聖典研究，交流於國際。

（d2.1）眼前的展望，〈蔡奇林 2004a〉「爲巴利三藏的新譯催生」（中華本土亦傳籌譯巴利三藏，參見《長偈漢譯．附錄 2》頁 420）；〈呂訪蔡 2004〉具體倡議聖典研究中心。具體而深具遠見，令人隨喜讚嘆。

（d2.2）審觀時代，歸本釋尊，值得回到現存的聖典文本，參考古說與國際研究成果，推展前輩宗教家與學者的業績，再探聖典成立史，引注法流

第三項　佛教聖典解釋學

佛陀之教乃佛陀創始於人類文明的軸心時代，批判在家祭司爲主的傳統婆羅門神權種姓社會，發揮出家沙門的勤修精神。新宗教始於教外人士的皈信，弟子明顯分爲僧信。三重契機之教，反應佛陀的創教，適合觀察新創的佛教之維續；相應地，適合分析聖典的集成動力與旨趣。因此，以三重契機，研究佛陀的教導，乃是置於佛陀創教的歷史背景。新創的佛教之維續與傳演，就是三重契機教導，各得其益，形成佛教的根源。具體說明各重契機的道次第，則依循現存的聖典文本，以道次第的定型式爲主要線索，適度考察聖典文本的發展。

在聖典解釋學中，以定型式爲線索，乃是很基礎的方法。隨喜參與「重現釋尊教導的研究」，重視佛陀之教的歷史性。這適合回到佛陀創教的歷史背景，再就宗教與社會的互動[172]，觀察新創的佛教之維續；釋尊說法的原創性，建立新的佛教，這亦是世界佛教史

以暢活華語系佛教。

[172] 佛陀三重契機，教導道次第，會歸於菩提；這將新創的佛教植根於社會，契合世間倫理，次第地導向出世間。加上《D26&27》與《長阿第 5&6 經》，可以糾正《康譯韋伯 1996a》偏取佛教：單爲僧侶的出世宗教（《古正美 2003》頁 15 已曾批評）。上述法義的當代詮釋，則爲教法相益於社會（類同於《鄧子義 2004b》的旨趣），進趣菩提。

與印度文化史的交會承轉點[173]。該研究進路與線索，亦反應佛教在印度發展的大背景，由此說明佛教在印度的發展，終消融於印度大

[173] （a）釋尊說法創教，在印度重塑新鑄沙門修行團體；就佛教的發展，在印度史與世界佛教的交會承轉上，最關鍵的論題是佛法的原創性。例如，在印度學者的《Bhattacharyya2000》，廣泛檢討佛教的起源問題後，認爲：佛教乃「吠陀宗教傳統的分枝（offshoot）」（頁 55）。這是印度學者常有的見解，西方學者亦多（同上，頁 37f.）。由此而論，在太虛法師的現代佛教改革，以中國佛學的佛陀觀爲基，判分世界佛教；這仍是囿於中國傳統（參見本書的附錄一）。在印順法師的新典範（同上參），透過聖典，研究與詮釋釋尊的教導，而判教；核心法義在溝通佛法與初期大乘，正斥印度佛教的梵神化、點化華語系東亞佛教。這就接近佛教學與印度學的核心。在全球化的新時代，先對焦認識佛教學與印度學的核心，乃溝通國際思潮的第一步；從而，理解地參與世界宗教對話（與文明交流），學習佛陀的教導。

（b1）就上述而論，「重現釋尊教導」的研究課題，有核心地位；在佛陀創教的歷史背景，則是開拓課題，建立拱心石（〈林煌洲 2000&2001a&b〉與〈呂凱文 2004a&2005a&b〉都爲此意趣）。（b2）類似地，就華語系東亞佛教而論，置於華夏文明傳統與印度佛教的交會承轉上，乃是核心。由此而論，在太虛法師的現代佛教改革，以中國佛學式的如來藏唯心論爲本，盡心致力於中國佛學之復興；其功有助中國佛學，難以鮮明化華夏與東亞文化的多元性與世界性。在印順法師的新典範，置於印度佛教與華夏文明傳統的交會承轉上，批判華語系佛教的舊典範，例如《中國禪宗史—從印度禪到中華禪》（參見《印順 1971b》）；這就切中核心，注入新血，開展新頁。（b3）《萬金川 2005》論及：「源頭語文化」有助用出漢譯佛典的價值（頁 83）。依此而論，巴漢對讀，有助於用出漢譯《阿含經》的價值，滴注新血於華語系佛教；再則，比較印度語系的（巴利）佛教聖典與婆羅門教聖典（特別是《奧義書》），易於對顯佛陀的特勝教導和理解佛陀如何重構婆羅門教的思想。

地。在世界各大宗教中，亦反應著佛陀創立出家沙門僧團的特色，攝導僧信，建立新佛教於社會；聖典文本的律藏與僧團的半月誦戒，則為現存的見證。

由此脈絡，研究聖典文本，以三重契機教導的道次第，揭顯聖典共傳的人間佛陀之教，提供僧信共組教團的倫理原理、安立教團於社會，層分整體聖典的旨趣，研究聖典成立史[174]，建立聖典解釋

[174] 從佛陀三重契機教導的目的，觀察《四部阿含》的旨趣與聖典成立史的脈動。本條註 b1 以下，略述類近的研究。（並參上一目的最後長註）

（a）至於律藏契對三重的目的，正如制戒十利所說。

（a1）佛陀依法制律，目的是正法久利世人；詳分為十，可歸納如下。首先，正對建僧的目的，為整體僧團的和樂柔善，這始於個別僧眾的清淨：制伏犯戒者與保護良善比丘的安樂住。其次，以和樂清淨的僧團為基石，起信未信的教外人士，增長已信的在家信眾，僧眾得以防護現世漏、斷未來漏。最後，正法律久住：外化普遍，引入正信，內證賢聖，導向漏盡。

（a2）佛陀施設戒的十項目的，共傳於各部律藏，項目微有差異。《律藏巴》（III p.20）：「（1）為僧團柔善（saṅghasuṭṭhutāya），（2）為僧團安樂（saṅghaphāsutāya），（3）為制伏惡人（dummaṅkūnaṃ puggalānaṃ niggahāya），（4）為良善比丘的安樂住（pesalānaṃ bhikkhūnaṃ phāsuvihārāya），（5）為防護現在漏（diṭṭhadhammikānaṃ āsavānaṃ saṃvarāya），（6）為斷未來漏（samparāyikānaṃ āsavānaṃ paṭighātāya），（7）為未信者的信（appasannānaṃ pasādāya），（8）為已信者的增長（pasannānaṃ bhiyyobhāvāya），（9）為住立正法（saddhammaṭṭhitiyā），（10）為保護律（vinyānuggahāya）」。《律藏四》（大 22 頁 570 下）：「一攝取於僧，二令僧歡喜，三令僧安樂，四令未信者信，五已信者令增長，六難調者令調順，七慚愧者得安樂，八斷現在有漏，九斷未來有漏，十正法得久住。」另可參見《律藏五&僧&十&根》（大 22 頁 3 中-下&頁 228 下&大 23 頁 1 下&頁 629 中）。

（b1）在《印順 1971a》，亦以契機的對象作相似的三分，分析「原始聖典」。頁 732：「原始聖典三分的特性……。適應出家眾（比丘為主的），重於禪慧修證的開示；適應剎帝利、婆羅門、居士，而為一般社會的化導；適應天、魔、梵——民間的神教信仰，對婆羅門、外道等，宣揚富於天神（鬼）色彩的佛法。這一特性，深深的影響未來。原始結集（雖有三分），重於出家弟子的修證，代表了佛陀時代的佛教。」聖典的旨趣，對於出家眾的教導是鮮明的，在家信眾的部份較模糊，契對教外人士的部份則又鮮明；《印順 1971a》亦用這契機三分，觀察聖典的動態發展（續上所言）：「『中』、『長』（『增一』）的結集，代表佛滅一世紀，七百結集以前的佛教。雖然還是以出家眾為主的，但三方面的特性，更顯著的發展起來。」

（b2.1）在〈Manné1990〉，著眼於歷史現場：佛陀開創新宗教，在最早期，為了「宣傳」這個新宗教，除了與教外人士辯論，針對入教者與支持的信眾，需以不同種類的題材來達到不同的目的。其研究《D&M》，分析各別經本的三個特色（引導型式、結束型式和內在結構），歸納定義文體（genre）成三個範疇（教說、受諮請、辯論）。為了新創的佛教之存續，經藏的四部發揮各自的旨趣（頁 73）。《長部》的旨趣：宣傳新宗教，契對非佛教徒，吸引皈信到佛教（頁 79）；《中部》的旨趣：關注僧團，讚美佛陀作為真實的人與出家修行的原型，整合新出家眾到僧團、引領到修行（頁 79）。所以，《D&M》的旨趣是「不同且互補」（頁 80，類同於《印順 1971a》頁 732 的主張）。該文並評估三種文體的歷史真實程度（頁 69-72），廣泛討論對經藏的歷史描述（頁 81-82）。

（b2.2）在《相英譯 b》（頁 31-35），引述〈Manné1990〉對經藏旨趣的研究（未取其歷史描述），又從契機受用，接著說明《S&A》的大致旨趣。《相應部》的重點是修證解脫的切要處，契對二類僧眾。第一類，深諳慧觀且為人解釋的「教法專家（doctrinal specialists）」；第二類，有禪修基礎而致力於

之學的原則與研究步驟。結合著：佛陀的教導與聖典成立史，再吸收當代的各種研究方法，試擬佛教聖典解釋學；開始佛教詮釋之學，化佛法為當代之用。因此，本書以佛法與世界相「看」，思議佛法的當代世界史「觀」，以助離惡向善，漸次出離煩惱，入證菩提；「看」新時代的方向：學習佛陀的教導。

慧證的僧眾。《S&A》的關係是「互補的」，哲理與主要修證結構的短經已類編於《相應部》，《增部》的重點是「實用的（practical）」增支法。《增部》契對兩類佛弟子，第一類是僧眾的實用修學，第二類是信眾的日常關心與淨化。其亦從定型式的各種應用，說明《相應部》的文獻特色（頁 36）。

（c1）就整體經藏的旨趣與各部的旨趣，《印順 1971a》從契機三分，揭示旨趣；若結合另二文對四部巴利經藏的研究，亦是契機重點三分。並且，《印順 1971a》與〈Manné1990〉都由此觀察經藏的脈動。前書的研究方式，順著傳統，著重於《四部阿含》（與九分或十二分教）的部類組織。〈Manné1990〉的研究方式，精細詳論文本的定型式與內在結構，著眼於聖典口傳的文體特性，結合著新創的佛教之存續目的，討論聖典的歷史描述。

（c2）本書的研究方式，回到佛陀創教的歷史現場，以佛陀三重契教的道次第定型式為線索，觀察新創的佛教的維續，分析相關的聖典文本，觀察聖典口傳的特性，再考察古代的傳說，試明聖典（經藏）的旨趣與集成史。

第四節　新時代的方向：學習佛陀的教導

第一項　序言

本書的主旨歸趣於：佛法與世相用，佛陀之教與時並進，趣向菩提。

時值當代的全球化，歸本於佛陀，研究佛陀契機教導的覺悟真理，詮釋佛法為時代之用，「看」新時代的方向：學習佛陀的教導。

以佛法與世界相「看」，看見世界、發現佛教，從全球化看佛教世界、從佛法看全球化，思議佛法的當代世界史「觀」；以助離苦得樂、離惡向善，顯揚世間共尊的善業與合理知見，化為當代價值「觀」，指向菩提。契合時代，詮釋佛陀之教；猶如修學佛法：始於離惡生善，依十善行，適機修用道次第，進趣菩提。

第二項 佛法的當代史「觀」

第一目 綱要

人類創建文明軸心的古老時代，佛陀轉動法輪，創建佛教；佛

弟子隨轉法輪，傳演為世界宗教。正值世界各文明交流與宗教相遇的新時代，展現全球化的方向，新時代的方向為何？學習佛陀的教導。

著眼佛陀之教，迎向全球化的時代，審思佛法的當代史觀，擬議一個很簡單的綱要。其中，佛陀之教共軌於多軸相承的開放多重史觀，朝向覺悟的多元多重價值系統。如此的多重史觀與多元價值系統，佛陀之教相融於世界，保有佛教的獨特價值，又免於封閉自限。結合事實與價值，佛陀之教與時並進、拓顯在世界，佛弟子學習佛陀的教導，分享世人安樂之道。

在史觀中，以佛陀為動軸，穿針引線，共轉多主軸的開放式世界史觀[175]、世界宗教史觀[176]；佛陀之教在世界的傳演，締造多重典

---

[175] 這裡的「世界文明史」意指一般的世界史，其內涵例如《世界通史》、《世界文明史》、《王曾才 2004》。一般上所謂的文明與文化層次，概括於此。本書的重點：在一般世界史的層次，點出佛陀之教在世界宗教中的史實與價值。不繁多地討論文明與文化的關係，未討論史上發生或尚存著多少文明，亦未涉入詳細討論任何一個具體文明，只述及佛教在世界傳演之處的文明。

[176] 這裡的「世界宗教史」，乃是在世界各宗教的架構中，簡要對比大的世界性宗教。但是，本書清楚地注意到:《中譯 Eliade2001》討論到各種宗教或宗教現象，《許譯 Smart2004》討論到的「環極宗教」（頁 653，例如美澳或台灣的原住民宗教）與被視為準宗教的世俗世界觀（頁 19，例如頁 547 述及日本民族主義，頁 506 述及文革期間的毛澤東思想）、《黃心川 1988》所謂的「世界十大宗教」。本書述及的主要是五大世界宗教（同於 M. Weber 之說），從世界的東到西大致是：儒教（或稱儒家）、佛教、印度教、伊斯蘭教、基督教。為明相關時區，略述餘教；例如，涉及中華文化區時，偶及道

範的弘傳史觀。佛法與世界相看，透過扼要的史觀，鮮明看到世界文明史中的世界佛教、世界宗教史中的佛陀之教、佛陀之教的世界弘化史。三重史觀相融共構，佛陀之教流貫其中；簡明的時代感，呈現佛法的律動。

三重的史觀中，隱約透顯出多重的價值系統。人類在不同的時地初創自己的文明，傳承發展，統之有緒，就是各自的文明傳統。文明傳統中，統之有緒的最強內聚力與價值依歸就是宗教。所以，宗教是文明傳統的典範。宗教強力內聚文明傳統，作爲價值依歸[177]，最大的特色是實踐真理與究竟離苦成聖。所以，這三重的史實

教。又如，偶而涉及猶太教；其乃亞伯拉罕系的三個一神教之最早者，又對今日世界和平影響重大。

[177]（a）在《周譯 Hans1996》頁 183，引據《科學革命的結構》（代稱《中譯 Kuhn1994》，頁 136）的「典範」（該書譯作「範式」），分析「文化上—宗教上的佈局」，發展一種新的方法（結合歷史的與系統的）。其認爲：科學典範的新與舊是「取代」的，宗教典範的新與舊是「一道繼續存在的」（頁 187）。其論宗教以三大一神教爲例，接著論「互相競爭的典範的延續」。這例子與論法，反映該書的背景；就如《王賡武 2002》所言：基督教與回教之間「已經持續對立超過了一千年。我相信這種對立不會很快消失」（頁 397）。若置於佛教，還可注意：共存的典範之重疊與互補。即使觀察華夏東亞的佛教與儒教，亦可注意重疊與互補。

（b）《周譯 Hans1996》發起「世界倫理構想」，深具正當性與遠見。但是，當今人類的生存危機與世界的不和平，明顯的動因爲何？仍值得切要反省。就如《黃譯 Huntington1997》欲重建「世界秩序」，但是當今「文明衝突」的動因爲何？在《M13》與《中阿第 99 經》，佛陀指出：國與國的衝突

隱含著價值系統，可稱爲文明傳統，宗教典範，典範內的真理。

佛陀之教的歷史交融於三重的世界史，開展價值系統。清晰的史觀，提供活潑的時代動感；隱含的價值系統，指向真理。新時代的方向：學習佛陀的教導，參與時代，推展未來[178] [179]。

源自追逐五欲。一個大國家，若明顯追逐五欲與奪佔資源；一個大宗教，若明顯爲盡情五欲辯護；則都是文明衝突的明顯動因。

[178]（a）類似的參考方案，現代以來的華人佛教中，先後已有三代的努力創新，可用三位佛弟子代表。

（a1）太虛法師首度提出，啓發來者。印順法師將之總結爲：「虛公大師弘法三十多年，可稱爲覺世覺人的佛化運動。此一運動的思想體系，是以中國本位佛教爲重心，簡持世界佛教的精華。以佛教文化爲總線索，攝導東方文化——特重於中國文化，及現代中國文化的三民主義，促成東方文化，東方世界的復興。東方文化的復興，才能革新西方蔽於唯神、唯物的功利文化，攝取其精華，而陶練爲世界性的，佛化中心的新文化，造成人世和樂國——人間淨土。」（《印順 23》頁 309） 在太虛法師的《真現實論宗體論》中，試以（中國）佛學來融攝東西文化與哲學。雖爲未竟之作，仍爲現代以來的難得嘗試。但是，若從印順法師的研究看來，這個方案完全以中國佛教爲主，來源已梵天化，難以深契佛法的覺世大用。

（a2）印順法師代表第二代，世界佛教的部份，探本佛陀之教，精詳於印度佛教，對讀（日譯）巴利語系的三藏，兼評中國佛教，偶及南傳與藏傳佛教。世界各宗教的部份，依佛教判攝各種宗教，整體之論有〈我之宗教觀〉（《印順 19》）。專書研究「中國古代神話與文化」，又有多文評及儒家與基督教（參見《印順 19&20》），乃至涉及西洋哲學的康德與黑格爾（參見〈陳水淵 1997b〉）。可見，印順法師頗有立本佛陀之教，整治世界佛教，審思世

界宗教與文化，發揚佛法的覺世大用。

（a3）第三代人物中，例如，聖嚴法師著有《世界佛教通史》、《比較宗教學》（這比前兩代宗教家廣及「回教」）和《基督教之研究》等。這些都屬於 1990 年以前的較早作品（可參見《法鼓全集》第一與二輯、第三輯第九冊）。與前兩代的代表人物一樣，有著現代（東方）學者論宗教的方式。1990 年代以後，則以華語系佛教爲基底，轉向全球新時代的氣氛，例如宗教對話、科技對話等，還有持（大悲）咒；尙未如前代人物整合成思想典範。另可參見《聖嚴思行》（特別是最後一文）。

（b）中華本土的發展，今已發新意。而當今儒學之盛，佛教更顯成長的空間。今日，印順法師 1940 年之間，創始於中華本土的佛教新典範，漸受中華本土的佛教知識學界關注。

（c）在《鄧子美 2004b》（頁 179），論及人間佛教在海峽兩岸的世代傳承，並比較當代新儒學的三代發展；其對佛教思想的新時代發展，語多鼓勵（並參頁 287）。但是，就佛教的社會實踐方面，海外華人部份，近來的台灣佛教遠盛於儒學的社會實踐。如果擴大對比「自由主義」與「馬克思主義」的發展（參見《自由主義》第二至四文，《李澤厚 1999》下冊的第五文），更多啓發。已進入新時代，如何審思吸收前代學者的業績，在當代生活情境中，發展新時代的佛教思想典範，這乃展望華語系佛教未來的南針，實踐佛教真理的拱心石。

[179] 熟悉後現代主義的人，可能會反思：是否佛教需要系統性的思想典範？值得重視這類的提醒。這可參考 E.Said（薩依德）對後現代主義回應（據〈胡治洪 2004〉，中華儒學的杜維明教授亦進行著「體系化」）。Said 的東方主義主要反省：伊斯蘭世界被西方帝國殖民及西方扭曲的伊斯蘭，並提出後殖民主義與之抗衡（〈單德興 1997〉頁 17）。Said 的年代，進行的反省與回應方式，自有深刻價值。當今更重要的，化解伊斯蘭世界與西方世界的明顯衝突，還給廣大信眾與人民和平的生活。

第二目　世界史中的佛教世界

在世界史觀內，觀察佛教在世界史的發展與特色；在世界宗教史內，觀察佛教的發展與特色。佛教的世界發展史，相融於世界史與世界宗教史；在三重融構中，疏理佛教的世界史，抉發佛陀之教的特色與價值。

爲了簡明，就歷史發展，去繁就簡，依時間順序，區分三個重疊的時代段落：形成傳統的時代，傳統現代化的時代，全球化的新時代。大致的時間順序，第一階段：文明之始至西元 15-17 世紀之間；第二階段：15 世紀到 19-20 世紀之間；第三階段：20 世紀末開啓的全球化新時代。著於新時代，展望未來，可簡稱爲：傳統時代、現代（或詳稱近現代）、新時代[180]。

簡分世界史爲三大階段，乃著眼於現代以來的世界大變局，展望全球化新時代的未來；兼顧文明的大區塊與各大宗教的發展。扼要說明。首先，三階段之間，不是有個明顯的時間點，而是各階段間有重疊期。因爲，世間本是遷流，人事物都有前後的延續性，文明本身有傳承的力量，宗教典範的統合後續力更強，追求真理更是

[180] 相類的三分，例如《黃譯 Huntington1997》頁 44。在《全球化 Held 中譯 2004》（第九章，頁 564-6 有表解），以全球化的形成爲線索，分世界史爲四期：前現代、現代初期、現代、當代。合併其第二與三期爲現代，第四期的始點往後，即類同本書的三重時序。

伏湧於人心。所以，從傳統到現代化，夾有傳統與現代化之爭[181]，中國的五四運動就是名例。進入全球化，夾有本土化與全球化之爭；對宗教界的反省，則轉而批判激進的基本教義派，提倡宗教對話；並批判完全相對的無價值論。再因爲，各文明與宗教區雖有共同的大段落，又各有因緣，進入三階段的時間點不同。所以，各文明、宗教與區域，對三階段的次分，因其各自的因緣而略異。

其次，三階段中，各自涵蓋的時間愈向後愈短。這是因爲人類文明累積經驗後，引發更快的外顯發展。特別進入 20 世紀以後，

[181] （a）西方發動的現代化，開啓傳統與現代化之辯；隨著現代化延燒到各傳統文化區，其辯也隨之而起（《艾啓 1986》專書剖析「反現代化思潮」在全球各地的現象）。

（b1）二十世紀末，進入全球化的歷史新頁，反全球化亦相伴共存；相涉其中的突顯表現，則是宗教（或民族或文化）的基本教義派。就宗教的基本教義派，亞伯拉罕傳統的三大一神教的歷史糾結和現今造成的影響，倍受關注，立意疏通者眾。

（b2）人間佛陀之教在這方面的表現歷來受到推崇，例如《Armstrong 1993》，以佛陀的安詳對顯三大一神教的「選民神學」所造成的「宗教聖戰」（頁 67f.，《蔡譯 Armstrong1996》頁 100f.）。相對地，在佛陀之教的傳統發展中，這類災難並不明顯。但是，現代日本佛教的發展中，涉入日本軍國主義的侵略戰爭，則是明顯的反例（詳見《何勁松 2002》）。當今，佛教在斯里蘭卡的復興中，涉入另一非和平的行爲，與塔米爾（Tamil）人間的衝突，乃至涉及內戰（其發展可參見《宋立道 2002》頁 255f.）；2004 年南亞大地震之際，亦難以休兵。新時代的方向，學習釋尊的寬容教導，批判種姓神權，內觀佛教世界，慈眼看世間。

世界的變化更複雜、快速。20 世紀末以來，世界大事不斷[182]，隨著科技的快速發展與統合操控，還有全球生態的改變與大自然的反撲，全球化的現象更明顯進入新階段。目前，全球化的趨勢還在深廣化，以新方式，帶動世界文明的各面向發展與重整，佛陀之教亦在其中。學習佛法，如何即世間而向於「覺醒」！展望未來，所以另立新時代。

世界宗教的發展，可置於世界史的三階段說明。例如《許譯

[182] 例如，1989 年，蘇聯解體，蘇聯爲首的共產社會主義世界瓦解（參見《蘇聯 Crozier 著林譯 2003》）；二次世界大戰以來形成的冷戰結構，也隨著退隱。還有，二十世紀末，中國逐步走上改革開放，期許 21 世紀和平參與世界，帶動華夏與東亞的發展。相對於（基督教文明組成的）歐盟與北美自由貿易區，中華文化圈與東亞之發展關係亦備受關注。民主與資本經濟強化動力，新的世界秩序形成中；本土、多極化的區域組織、全球多元化，形成重要的內在秩序。

再如，1979 年以後，伊斯蘭教的發展，大事不斷，約隔十年就有震驚世界的戰事。在伊朗，1979 年的革命推翻了朝向西式的現代化國家，改成政教合一的伊斯蘭教國家，除了引發伊斯蘭教區內的發展（其影響與反省，略可參見《伊斯蘭 Hossein 王譯 2002》頁 210），更直接與西方世界之首的美國衝突。1991 年伊拉克佔領科威特後，美國爲首的西方國家對伊拉克發起戰爭（所謂波斯灣戰爭）。2001 年，伊斯蘭教的恐怖份子炸毀紐約的世貿大樓，美國本土首度受到戰爭般的攻擊（所謂 911 事件）。美國出兵攻打伊拉克，至今仍在重建和平！2004 年 12 月 26 日，南亞驚世的大地震與海嘯，引發全球的共同關心；2005 年，大自然更是頻頻發出警訊，珍惜生命成爲人類共同的出發點。

Smart2004》[183]，該書雖只大分爲兩編，今日觀之，仍大致同於本書所分的三階段。該書的第一編中，大致是創建各宗教而形成古典傳統的時代。第二編中，大致起自西元 1500 年至 20 世紀。以西元「1500 年是人類歷史上一個新的轉折點」(頁 370)，歐洲的變革開始改變世界，對世界各宗教造成的影響。該書的最後一章，著眼於形成全球化的新時代，題爲「對二十世紀的反省」，結語說：「一個世界的世界觀正在浮現。我們可以簡單地稱之爲全球多元主義」(頁 667)。因此，從 21 世紀的今日觀察，以該書展望全球多元的新時代，時代區分大致符合本書的三重時序[184]。

[183] （a1）該書乃當今研究世界宗教的典型，著重理解與分述各宗教、促進多元宗教間的相互理解。所以，該書分別說明各宗教的多元特色時，既看到宗教間的各有所宗而又多元弘教；理解同一宗教時，既看到創立者與最初的經典仍然最爲重要，又敏銳於宗教傳統發展和形成的方式。而且，整體的著眼於「正在發展的全球化社會」(頁 660)，總的結論是朝向「全球多元主義」。所以說，該書雖只大分爲兩編，今日觀之，仍大致同於本書所分的三重時序。(a2)該書從七個層面理解宗教(頁 6-14)，還以這方式分析世俗世界觀的民族主義與馬克思主義(略見頁 15-19)。值得注意的，該書用七層面理解各別的宗教時，用最大的篇幅述「佛教根由」(頁 60-67)；述佛教的各時與地的發展時，只在「上座部佛教」(頁 77-81)，完整運用七層面（後三層合併在頁 81）

(b)較老的寫法(如《世界宗教史》)，集中在創立者與最初的經典(《呂大吉 2003》寫法未固定，述佛教時，亦相當集中於在佛陀及其思想)。

[184] （a）從今日展望，合觀《Armstrong1993&2000》，亦可如此三分。

(b1)在時代意識上，從現代化轉變到全球化，亦可參考下二例。在《楊惠南 1991》，「長期關心的是佛教的『現代化』問題」；在《楊惠南 2005》第九章，則討論：佛教面對全球化。在《沈清松　1986》，論衡「現代哲學」；在《沈清松　2002》，隨時代發展，發揮「對比哲學」，第四篇就「從全球化與可普化倫理開始討論」。(b2)《林安梧　1998》三分儒學的發展：「傳統儒學」、「當代新儒學」、「後新儒學」(如頁 63)，時序類同本書。

在世界史的發展脈絡中，佛陀於軸心時代創教，流貫於世界史的三階段中，成爲今日的世界佛教。相應於世界史的三階段，佛教的世界史分成三階段。簡單地說，第一階段：根於佛陀回應時代的創教，形成佛教的多重傳統典範；第二階段：多重傳統典範轉入現代化，形成世界佛教；第三階段：今日的世界性佛教迎向全球多元的時代。

在佛教的世界史中[185]，第一階段是傳統時代，始於佛陀的創教，形成根源，印度本土有初、中、後三期發展，印度境外先後形成三個語系的宗教典範。佛教的現代發展傳到西方世界，並回傳印度本土。今日的世界佛教，以印度本土爲中心，從印度向四方傳播，依時序發展到現代，各有關鍵依持的佛典語言，可稱作巴利語系的「南」傳佛教、華語系的「東」亞佛教[186]、藏語系的「北」方佛教、歐美語系的「西」傳佛教，會流爲今日的一大世界宗教，參贊全球化的新時代。

[185] 在本章第三節第二項第二目的最後，有更多的說明。

[186] 依本節的世界史觀，在附錄一第二項，例說華語系的東亞佛教。

第三項 結語

人類創造文明，乃爲了解決生理的需求、滿足自己的意樂，防避天地的災害、善取自然的資源，解決人類群居帶來的幸福或爭鬥。人類的文明豐富多元，多彩多姿，但也多災多難。樂則盡情狂歡，苦則哀嚎悲悶；愛則獻身致志，恨則爭奪戰爭。天地和諧之際，詠讚自然；天搖地動之際，則又驚怖哭訴。愛恨交雜，苦樂相伴，吉凶難測，禍福不定，賞罰不分，善惡爭鬥，似聖而俗，果報難期；這一切的無常逼迫，難以滿足人的深摯情懷，造成無邊的苦惱。這是文明的實相，各種宗教誕生的根源。

爲了終極解決這一切的無常鞭罰，符合人類自在的安穩感，圓滿生命的大愛，純淨生命的聖潔感；偉大的宗教家洞徹生命的泉源，既綜合理解文明與自然的多變現象，又引導獻身致命地終極實踐，創造偉大的宗教。宗教使文明融貫於天地之間，人類安居奮進於大自然，創造文明的深層價值，止於至善。宗教的這種高妙理想，鑄造文明的典型，軌範人的心志，成爲文明傳統中的典範。

偉大的宗教有偉大的理想，偉大的和平安忍。但是，爲了保護自己的宗教，實踐自宗的偉大理想，竟強迫他者接受自己的偉大理想；宗教的理想若被誤用，乃至相伴著殘酷的宗教戰爭。因爲，實踐宗教典範的真理，乃在世俗中追求聖潔，不等同於聖潔；每個宗教存在信仰者的虔善或聖潔，但不代表該宗教不存在另類的惡行。

大千世界的繁華多樣，任何人或眾生的認識都不能鉅細靡遺，邏輯綜合不等同於生動的現象；任何行爲的價值都不能絕對化自己，更不能消弭他者。所以，世間的任何宗教與個人都不是唯一的、絕對的；開放認識他者，才會充實自己；一次再一次看到新世界，才是事實真相；一次再一次回到行爲事實，才是抉擇價值。

人類在自然創續文明，追尋宗教典範，指向真理。當然，宗教不是文明的全部，單以宗教價值也不能取代文明的各種價值；人生的價值是依文明而成就，在文明中實踐宗教價值，而人類的文明則賴大自然的滋養。文明傳統有很強的再生能力，宗教典範有很強的內聚力；傳統有相續的力量，宗教具有典範的力量，甚至是價值認同與創造的來源；而地球則只有一個。當然，（虔敬的）宗教徒會認爲宗教有著至聖的價值，如實的「真理」，而不只是「典範」。就（虔敬的）宗教徒而言，宗教則是文明的至上價值，生命宗旨的教育，於宗教中滿足聖潔。而佛弟子，則是歸本佛陀，學習佛陀之教，邁步於康莊的菩提之道。今日，全球化帶來文明與宗教的多重相融，乃至以共同的面貌出現，但仍或隱或顯傳之有統、典範人心。今日佛教，如何面對各文明傳統與宗教典範呢？

佛陀之教活在世間，依賴自然與文明而傳播。所以，在世界文明中，佛教的文明傳統交融於世界的多元文明傳統，而相激盪；在世界宗教中，佛陀之教對話於多元的宗教典範，理解溝通而各趣所歸。在價值系統中，佛陀之教參與多元多層的價值系統中；佛弟子學習豐富的知識，隨喜多元的價值，發展契世的睿智。

新時代的方向：學習佛陀的教導。世間本是得失相伴！為了生命的「現生安樂」，擇用與學習今日文明，參與傳薪；不陷溺於追逐五欲，批判無止境的生產競爭與壟斷，不單取科技邏輯，保護人類共生的大地，學習分享佈施。不迷戀佛教式的政教合一（典籍的暗示或曾有的權力），批判狂熱的政教合一與神化的民族主義；主張政教分離的民主政治，政權保障人權，宗教相益於社會文化。本於「自通之法」（類同於「己所不欲，勿施於人」），善解世間，發揮十善業；學習守護生活的言行（前七善業），善處社會；培育知情意、創造真善美（後三善業），成就宗教的共同理想。這些，正是佛陀契應世間的一般教導；猶如修學佛法，始於離惡向善，依十善業，契機進修習道次第。因此，佛陀的多重契機之教，對佛陀之教的各傳統，深富啓發。以佛陀的教導為真理，修習聖道，通達菩提寂樂；後代弘傳為多重典範，今日各顯佛陀的契機之教，歸敬於正覺的釋尊。

釋尊創覺，開演正法，多門引入菩提之道，佛陀之教住立於世；今日佛教成為世界宗教，共生於地球，交會於各文明與宗教，世人適機學習佛陀的教導。

【附錄一】　略論印順法師的新典範

第一項　序論

《復歸》的旨趣會趨於：佛陀之教與時並進，與世同光，迎向新時代。關注佛法受用於華人，著眼於（台灣爲主的海外）華語系佛教，專章「評釋印順法師的新典範」。「評釋」的旨趣：就其創新思想典範與時代價值，觀察其回應時代、凝聚新創，推展未來。

印順法師（1906-2005），華語系佛教的一代大德，今年六月安詳去世。作爲華人的現代大師，畫下圓滿充實的句點，開啓新時代。一代大德法施恩澤華人，始於中華本土，歸本人間佛陀及其教導，回應時代的大變局，成於台灣，創建「華語系佛教的新典範」（簡稱爲「新典範」）[187]，化爲「人間佛教」的現代標誌。華語系佛教

[187] 本書統稱印順法師的思想爲「華語系佛教的新典範」或簡稱爲「新典範」（略可參見《復歸（一）》頁 24-5 及其下的註；〈宣方 2005〉頁 18 以下亦常代稱爲「新典範」；並參〈龔雋 2005〉）。印順法師被讚爲「玄奘以來第一人」（語出藍吉富教授，廣被引用，乃至國家元首），其新典範近來更受重視與讚譽。印順法師去逝後，聖嚴法師譽爲「人間佛教之父」。隨著其人的去逝，將有新一波的研究（《當代》第 215 期已有專輯）。於下略補述。

（a1）印順法師的新典範對華語系佛教舊典範的批評，略可參見《藍吉富 1991》（頁 8-9），詳可參見《邱敏捷 2000》（第五章：「印順對禪宗與淨土

宗的批判」、第四章第三節：對「三論宗」與「天台宗」的評論）。（a2） 對華語系佛教舊典範的有力批判，除了印順法師，還有呂澂先生等人更早的批判（略可參見《藍吉富 1991》頁 5-13），1980 年代以來還有日本的「批判佛教」（「批判佛教」的相關資料可參見〈龔雋 2004〉）。後二者的比較，可參見《林鎭國 1999》第 2&12 章（第 2 章亦論及馬克思主義者的批判）；就三者的批判，〈林鎭國 2002b〉曾一併語及（頁 14，並參〈林鎭國 2003〉）。目前爲止，印順法師對華語系佛教舊典範的批判，及思想創新所引發的宗教運動，在海外華人區最有代表性。

（b）至於新典範的明顯影響與發揚。

（b1）新典範前期的大部份作品，1970 年代結集爲《妙雲集》而出版，影響台灣學佛青年（參見〈溫金柯 2005〉頁 67）。1971 年的《聖典集成》等研究鉅著，則準備下一波的佛教知識研究（如〈藍吉富 2002a〉以其思想著作劃分佛教的學術史）。另方面，隨牟宗三先生的《佛性與般若》引辨印順法師的著作（參見《牟宗三 1984》，例如頁 29、411），還有《中哲史勞著》的推崇（卷中頁 194 說：「現代中國佛教高僧印順大師，……其（大乘三系之）說甚確」）；印順法師的思想典範進入中國思想界。

（b2）出版《印順 1989》後，新典範的影響明顯有變。該書直言反思「台灣佛教」的現況與展望（如頁 50、65，其書無意封限於台灣）。〈楊惠南 2003〉結論道：「解嚴後的當代台灣佛教，在印順『人間佛教』運動的堅實基礎上，應該舉起『本土化』的腳步，邁向另一個更合理化的境地」（頁 232）。類似的脈絡下，亦有「台灣佛教主體性確立」的探索（參見《江燦騰 2003》〈自序〉頁 5，其中並溯及藍吉富教授 1993 年的洞識）。擴大觀察新典範的發展，相似的脈絡下，可參見《張&江 2003》（在激發典範輪替的時機下，追尋本土宗教新視域的研究典範）、《丁仁傑 2004》（解釋 1987 年解嚴後的宗教制度變遷，頁 255 論及印順法師的思想）。《蕭新煌 2002》解釋「台灣社會文化典範的轉移」；該書頁 143 與〈蕭新煌 2003〉，整體觀察台

的新典範，帶動（台灣爲主的）海外華人緬懷釋尊，推動佛法人間化，揭開佛教舊典範的鬼神化佛陀，充實華夏文化之美，漸受中華

灣佛教參與本土化與全球化。在《杜正勝 2000&2004》（頁 322f.&頁 66.），提出台灣的「同心圓」世界觀，或可作爲相關的參考背景。

（b3）隨台灣佛教參與全球化，印順法師的新典範，亦傳至海外華人。如《江燦騰 2003》（頁 270）說：「印順老法師的人間佛教思想在全球華人的信仰圈大爲流行」。）再者，印順法師的思想亦在國際被研究（可參見《潘煊 2003》頁 306f.），被介引（如《復歸（二）》第一章的第二&三節）。〈陳美華 2002〉在全球化的視域定位印順法師的思想，〈游祥洲 2003〉思議印順學與全球化。

（c1）新典範溯源佛法的普遍真理，歸本釋尊；這有著世界佛教的性格。思想的時代感，同源於二十世紀初的中國「啓蒙與救亡」（《李澤厚 1999》下第一章，〈宣方 2005〉頁 15）（《印順 1989》開始有變）；這有著國族關懷（可參見〈楊惠南 2000〉，〈何建明 2005〉多所分析這面向）。〈龔雋 2002〉、〈楊曾文 2004〉、〈樓宇烈 2004〉、〈宋立道 2004〉、〈鄧子美 1998&2002&2004a〉等。

（c2）新典範漸有跡象回及中華本土。例如《陳&鄧 2003》（第五章）、〈龔雋 2002〉、〈楊曾文 2004〉、〈樓宇烈 2004〉、〈宋立道 2004〉、〈鄧子美 1998&2002&2004a〉等。〈宣方 2005〉（頁 19f）透析近況與可能的發展。《鄧子美 2004b》（頁 157）認爲：人間佛教「這一理論形態的文化源頭仍在釋印順所說的根本佛教—原始佛教」；頁 176 並說：「由於印順的人間佛教理論立足根本，……是二十世紀後期海峽兩岸佛教的共同旗幟」（而《滿義 2005》，述「星雲模式的人間佛教」）。印順法師的人間佛教乃判教論的應用，而其後期的判教定論則根植於聖典成立史論；至於聖典史，中華本土另有研究（參見本章第一章的第三節第一項），這可能引發進一步討論。因此說，印順法師的新典範在中華本土的發展，可能會有法義等因緣的討論。

本土的重視，交流於國際。

作爲研究導論，將大要略論，經緯有三。首先，順著華語系佛教的發展，從思想系譜，觀察「華語系佛教的新典範」及其時代意義。其次，順著新典範的時間先後，從其探本佛法的創新歷程與外緣，觀察新典範的內在發展與後期鑄成新體系。第三，置新典範於現代東西文明交會衝激中，對比同時代東方思想的現代回應，揭示其時代價值：歸本釋尊及其法教，探源澄流，建立華語系佛教新典範，豐富華夏與東亞文化的多元之美。

觀察印順法師創新典範的發展，置於華語系佛教的思想系譜，對比同時代東方思想的現代回應；特別地，比較太虛法師「怎樣判攝一切佛法」的三期發展[188]，觀察其吸收太虛法師的晚期定論與發展時代改革的意趣，而逐漸創新典範，亦可分成三期。新典範的三期發展，代稱與時間如下：第一「新典範的準備」期（1906-1938）、第二「新典範的前」期（1938-1970）、第三「新典範的後」期（1971-2005）。新典範的後期，鉅著接連，並一再綜合與攝要；比起前期初創，正如太虛法師的晚期定論比起先前，「更圓熟、更深廣的理解了佛法」[189]。其根本與新義，值得如實理解與述評[190]，讚

[188] 參見〈我怎樣判攝一切佛法〉（《太虛全集》冊 2 頁 509-529）。該文的介紹，參見於下的第二項第三目；其間的比較，參見於下的第三項。

[189] 《印華 5》（頁 267）。

[190] （a）在《印順 1985b》（頁 59），自述：「我有點孤獨……對我修學佛法的本意，能知道而同願同行的，非常難得！」《藍吉富編 1985》乃印順

揚契合佛法的；契應新時代，詮釋有益人心與世風的，以利佛法的純正化，世間向於覺悟。

新典範歸本於釋尊及其教導，後期鑄成的新體系中，由三大線索綜攝。首先，法義核心上，爲了溝通其所謂的「佛法」與「初期大乘佛法」，後期整合發展出四類聖者的架構：探本佛法，從其認爲「教法根源」的《相應阿含》之《須深經》與《井水喻經》，新詮出三類聖者的間架；從而，支持其理想人物（初期大乘的「無生忍」菩薩）的可能性。其次，判教論上，研究原始聖典的集成史，揭示《四部阿含》的四大宗趣（或稱「四悉檀」：佛法化世的四大宗趣與學習者淺深能得的四類利益）；再以四大宗趣，判印佛史的四期，進而廣判佛法的一切流傳[191]。第三，「人間佛教」的時代標誌，延續太虛法師「人生佛教」的現代改革，推動（台灣爲主的）海外華人佛教的現代化，新時代的現實對治兼重當時台灣佛教的「庸俗化」等；有漸及中華本土的跡象，延入 21 世紀的世局。

法師 80 壽慶的祝壽論文集；在第 1&5 文，述介其判分印度佛教史，主要都依據 1942 的《印度之佛教》。經過《印順 1985a&b&1988&1989》，更易理解其「修學佛法的本意」。所謂「德不孤，必有鄰」，今日頗多「同願同行的」，闡述或研究專書亦多。

（b）基於如實理解，還可試加評價，降低或避免增添新典範的不必要「困擾」。例如，曾有人說：「跟佛、龍樹、印順學，足矣」（參見《印華 5》頁 271）。印順法師除擾，敏捷遮答：「這真是讚揚得離了譜！我憑什麼能與佛及龍樹並列呢！」今日若有類似的讚揚，可以參考上述的案例，如法抉擇。

[191] 《印順 1971a&1985b&1989》頁 878&35&30

在《復歸（一）》，預擬述評印順法師的思想時，曾或詳或略論及後期新體系的三個線索。首先，法義真理上，基於對《須深經》與《井水喻經》的研究，先各別評其研究，再論其據此而整體樹立的四類聖者架構（略見頁 332-5）。其次，先在方法論上，順著「重現釋尊教導的研究課題」，反省其研究方法，略評相伴的聖典成立史論；從而，語及其延伸判攝的印度佛教思想史（頁 33-66）。其基於聖典成立史論，判攝印佛史，即是判教論。以上兩個線索的時代應用，即是第三個線索。從而構成新典範的理論與應用。

《復歸（一）》初論新典範的核心。在《復歸（二）》，將先綜合略論新典範，在對比中觀察新典範的三期發展，疏理後期新體系的三大線索。本書與新典範同歸本依於釋尊及其教導，共依於傳載釋尊教導的聖典[192]及敬重佛弟子的分流，基於對相同論題的研究，擇要評釋典範後期的新體系，向於新時代。《復歸（二）》將集中評釋四類聖者的法義架構。

---

[192] 新典範研究「親緣釋尊的聖典」，「震驚」華語系佛教的舊典範。《印順 1971a》（頁 2）說：「從事原始佛教聖典（我國一向稱之爲小乘經律）史的研究，在傳統的佛教界，是不免震驚的」。

第二項　華語系東亞佛教與新典範

第一目　序論

1. 定位的線索

爲了簡述華語系的東亞佛教，在佛法的當代世界史觀[193]中，可從三條線索觀察。首先，在當今的世界佛教中，屬「華語系」的東亞佛教；在當今中國的佛教中，屬華語系，不屬藏語系的北方佛教（在印度之北與華夏文化之北），不屬於巴利語系的南傳佛教（在雲南）[194]。第二，在華夏與東亞文化傳統中，交互對比。對比於東亞文化，屬東亞的「華語系佛教」；對比於華夏文化，屬華語系的「東亞佛教」。第三點，在當代的全球化中，華語系的東亞佛教，隨著華夏與東亞文化與移民的傳播，交流於世界佛教與世界宗教。在本項，以第二點爲主、餘者爲大背景與展望，概說華語系東亞佛教的發展，並略討論相關的界說；從而，觀察印順法師的創「新」典範。

華夏與東亞文化共有交集，各有特色；華語系的東亞佛教交融其中，形塑重要的宗教特性。華夏文化流灌滋養東亞文化，但不包

[193] 參見本書〈導論章〉第四節。

[194] 中國的雲南接連東南亞大陸，巴利語系的上座部佛教早已流傳（參見《中宗史 2003》頁 716-26、〈趙玲 2004〉）。

含整個東亞文化；不限於東亞區，還有海外華人區。東亞文化，深受華夏文化影響；在不同時代，開始接受吸收中華文化；在不同時期與地區，受到華夏文化不同面向的影響。但是，各有源頭，例如朝鮮的薩滿教、日本的大和文化、台灣的原住民、越南[195]的原始信仰等等，逐步發展出自己的特色。現代以來的日本文明，最明顯發展；19-20 世紀之間，已變成東亞發展的重要新動力。例如，日本的現代佛學研究，明顯影響華語系東亞佛教的發展；這證之於印順法師在研創新典範的過程。

2. 弘傳區

華語系東亞佛教的弘傳區，主要是在華夏與東亞文化區。依時序與區域，大致分成三大次區：中華本土，朝鮮、日本與越南（簡稱爲朝日越或代稱爲中華鄰邦），海外華人（主要是中國的宋元明清以來，隨華人外移，傳播到（香港、）台灣和東南亞）。現代漸及全世界，當今融於全球化的新時代[196]。

華語系東亞佛教的傳統，遭遇現代鉅變與新機；在中華本土與中華鄰邦的日本等，都有僧信智士應緣革新。其中，印順法師歸本人間釋尊，探佛法之利人興邦，始於中華本土創新典範，完成於台

[195] 一般上，越南劃分在東南亞（如《蔡譯 SarDesai2001》，《許譯 Smart2004》第五章）。然而，越南的文化深受中華文化影響，地理上有明顯的山脈相隔於東南亞國家；考慮到本書的主題，一併討論。

[196] 整體地域，大致類同《杜維明 2002》所謂的「中華文化圈」（頁 39）、「中華世界」（頁 178）。就劃分上，另可參考《王賡武 1994》第十四章。

灣；應用於台灣爲主的海外華人佛教，漸及中華本土，百壽延入21 世紀的新時代。

第二目　華夏與東亞史的三階段

概觀華夏與東亞文明，相順於世界史，展望未來，可大分成三階段：傳統時代、現代（或詳稱近現代）、全球化的新時代。華語系東亞佛教，參與締造這個文明的歷史長流。

在伊藤道治等人共著的《中國通史》，引用內藤湖南（1866-1934）的看法[197]，視東亞爲整體的一個世界史，「以中國文化的發展史作爲東洋史的範圍」。其發展的動力與過程：首先，中國內部的文化向外擴散到周邊的種族；其次，文化擴散運動促使四周「蠻夷」文化自覺；其結果，又對中國內部產生作用。由此文化發展的動力與過程，劃分中國史。所以，中國史並不只是漢族的歷史，而是與周邊民族的發展密不可分。

這個視野寬闊，廣觀文明依賴的自然大地[198]，相符於世界史傳統階段的一個重要線索：農耕世界與游牧世界之並存、相交往與滲

[197] 《伊藤道治 1991》頁 170-1。當然，不能呆板地理解這個看法，必須注意到：佛教文化乃源自印度，在中華本土形成華語系佛教典範，融於中華文化，而傳播到東亞世界，乃至海外華人區。

[198] 《伊藤道治 1991》（頁 170）&《黃仁宇 1998》（頁 8-12）

透[199]。例一。建立華夏文明傳統的漢帝國[200]，交戰於北方游牧民族（特別是匈奴），造成匈奴向西遷入歐洲；後來，又有北方民族南徙[201]，終後形成唐朝的東亞世界。伴此大交流激盪，佛教從印度（經中國的西北）傳入中華本土，建立華語系東亞佛教的傳統典範；相伴於中華文化的外傳，佛教再傳入中華鄰邦的朝、日、越。例二。在 13 世紀，蒙古人征戰歐亞，形成世界史上最大的帝國。結果之一，滅中國的南宋，在中國建立元朝[202]；相伴地，藏語系佛教「馴服」中國之北的蒙古[203]。在 15 世紀末，西方人所謂的地理大發現

[199] 吳于廑先生於《世界通史》的〈總序〉頁 15-16；另參《世界通史．中古篇》第一章第一節、《王曾才 2004》頁 80-82。內藤重於文化動力，吳文則重於物質力量。

[200] （a）在《杜正勝編 2004》（頁 64），界分所謂的「華夏世界」：「恰好和農業區域一致」，有別於「不務農耕的其他社會形式（如游牧社會）」。本書所謂的「中華本土」，大致同此而分。

（b）在杜書，將西元 1800 年之前的「中國文化史」（時限類同於本書所謂的傳統時代）分三段，述於三篇：「古代」（直到西元後二世紀）、「中古」（第 3-9 世紀）、「近世」（900-1800 年）。本書亦大致如此三分：古代以中華本土爲基礎形成漢帝國、中古盛唐的東亞世界延及中華鄰邦、近世形成海外華人區（該書第 17 章的「台灣經驗」可爲海外華人的重要例說）。本書統稱的「（近）現代」類同該書第四篇所謂的「近現代」；展望未來，取 1990 年開始至 21 世紀爲新時代，近於該書最後的「結語」。

[201] 參見《世界通史．中古篇》第一章第二章

[202] 《世界通史．中古篇》第七章。

[203] （a）韋伯（M. Weber）認爲：「蒙古人之開始改宗喇嘛教的佛教」，

之前，這個線索一直是世界史的重要動線。但是，華夏爲主的東亞發展史中，比較慢進入現代西方爲主的變革方式；直到 17 世紀建立的清朝，仍是周邊民族入主早已農耕定居的中華本土，成爲傳統中國的終曲。就在明清時代，中華本土的（海路）移民，形成海外華人區；佛教隨先民的開墾努力，形影現於新土地。例如，隨鄭成功治台，佛教傳入台灣；這就是建立清朝的結果之一。

內藤的東亞視域與世界史的線索，也交織在《謝維揚 2001》。該書雖題名爲「中國早期國家」，進一步蘊涵著：以國家的形成爲線索，說明中國的華夏民族形成國家及其影響周邊民族形成國家，兩者的互動，經由「中國國家進程的多元化」，最終形成「多民族統一國家的模式」[204]（第九章）。該書同時說明「少數民族國家的

而「以戰鬥和掠奪過活的蒙古部族」被「馴服」、和平化；從而，熄滅其「民族遷徙」（《康&簡譯 weber1996a》頁 457）。類此觀點，在《伊斯蘭 Armstrong 林譯 2003》中，認爲：「穆罕默德靠著自己的力量將和平帶到飽受戰爭之苦的阿拉伯地區」（頁 91）；而「沙漠中的殘酷倫理」，則是「剷除敵人」（頁 87）。

（b）佛教傳入中國的初期，正值北方非漢族進入中華本土，佛教亦曾起著和平的力量（參見《古正美 2003》頁 13）。

[204]（a）就中國文明傳統的多元性，諸多學者曾致其功。例如，在《張光直 1983&1988》（各參前兩章），直探根源，說明華夏文明的多元起源。在《謝維揚 2001》中，從「早期國家」的形成中，梳理出中國爲多民族統一的國家；並指出：在中國史中，形成統一國家的概念，在整個世界史上算是非常突出（頁 616）。

（b）若比較傳統的印度，只有阿育王幾乎統一全印度，這個突出就更

發展也使中國古代歷史同東亞和中亞的歷史發生更緊密的聯繫」（頁 599），其中亦涉及越南（頁 606）。

應用內藤的觀察，《伊藤道治 1991》寫至清末；《謝維揚 2001》亦寫至清朝；再加上台灣等海外華人區，還有朝鮮、日本、越南。這段源遠流長的歷史，就是傳統的華夏與東亞。直至 19 世紀初，受到西方文明的侵逼，開始引發文明傳統的危機。19 世紀中葉，被迫尋找文明的新動向，開啓東亞現代改革；接著的年代，東亞緊密相連於世界，快速明顯變化。配合世界史，又符合華夏與東亞的現況與展望，才能作分期。以溫暖的心，反思這段切近的歷史，才能滋育華夏東亞文明的生息。

現代階段[205]，始於 19 世紀中葉展露現代改革，直至 1980 年末。

易理解。在全球多元化的新時代中，如何說明獨特的中國文明之多元性與世界性？可審思一個線索：世界性的佛教發展爲華語系的東亞佛教，流灌於華夏與東亞；佛教世界作爲一個小平台，多元的中華世界參與全球多元化。類似的線索，可見《李惠斌 2003》（頁 63）與《陳&鄧 2003》（頁 537）。在《萬金川 2005》，具體指出：「『中國學』結合『佛教學』的學術大業」（頁 44 的註 13）。

[205] 本書乃於世界史的三大分段，觀察東亞的現代變革。「近代」或「現代」之類的用法，在華語世界沒有形成共識。本書用現代東亞統括 19 世紀中葉到 1980 年末；其後，開啓全球化的新時代，則是切合實況的當代。這種用法，在現代的始點上，同於〈余英時 2002〉、《李譯 Henshall2003》（頁 79 述及日本 19 世紀中葉之變）。在《中國歷史．晚清民國史》，以 1840 年的鴉片戰爭至 1949 爲近代，1949 以後才進入現代（該書〈前言〉頁 1f.）；該書對「現代」的用法，不同於《世界通史．現代篇》（以 20 紀初開始現代）。

清末的改革變曲，會轉爲革命後的民國。五四運動的改革高潮中，唱全盤西化；相伴激起文化反省與宗教自覺，太虛法師奮起交辯其中，餘音繞及印順法師。日本明治維新的現代改革成功，改變傳統東亞的局勢，漸爲獨立的文明區[206]，成爲新的東亞強權；朝鮮與台灣先後受其殖民。編織皇權軍國神話的狂想曲，終而發起自害害他的大東亞侵略戰爭，二次世界大戰中自食苦果。這個勝敗兩相怨的愚行，播下東亞至今衝突的苦種；今日的新民族神話編織者，值得諦思佛陀的真實語：「勝利生仇敵，敗者住苦惱。俱捨勝與敗，和靜住安樂」[207]。

第二次世界大戰後，國共內戰，1949 以來分治海峽兩岸；這播下同根相煎的火種。所以，佛陀說：「信厚友是最好的親戚」[208]。

上述的時限都含於是本書統稱的（近）現代。

[206] （a）現代以來日本是強盛的國家，對於日本文明的定位，一些人偏重日本文明的獨立性；例如，《黃譯 Huntington1997》將日本文明當作世界的獨立文明區，《許譯 Smart2004》亦如此。另有一種趨向，偏重中華文化作爲淵源，對日本的重要性。

（b）在本書的定位，日本的傳統階段置於廣義的中華文化圈。進入現代以後，延及今日，獨立論述。但是，這是以政經及軍事爲主的觀察，社會變遷與文化創造亦已明顯。至於民族精神與宗教典範，日本傳統的神道顯然吸收諸多中華文化，有待發展爲更系統的思想典範。

[207] 《法句經・第 201 頌》。佛陀評論波斯匿王與阿闍世王的相戰，亦用此頌（《雜第 1236 經》《雜會下》頁 96&《S3:2:3》I p.83）。

[208] 《法句經・第 204 頌》。

隨世界冷戰結構的形勢，中華境內與台灣（等海外華人區）的發展，溫飽有別。日本戰後的政經發展，1970 年代末，成爲新的世界經濟強權；1980 年代，南朝鮮、台灣、香港、新加坡現代化成功，被稱爲亞洲四小龍。上述五個中華鄰邦與海外華人的國域，在安定中生息，形成華夏與東亞的新政經體制，共構於西方現代社會的文明價值，帶動東亞與東南亞的發展；例證華夏與東亞傳統的現代新創，台灣佛教的當今之盛則例證華人佛教的再生。相對地，在社會主義東亞的中國、越南和北朝鮮，卻飽經折磨，佛教深受重創；1980 年代中國朝向改革，華夏與東亞的三區域之間，關係進入新階段。隨著世局的改變，科技、經濟與文化的發展，漸向新時代。

1989 年，蘇聯解體，預示新時代的來臨。1990 年代，冷戰結構退隱，越南相伴走上改革之路；中國的開放歷經試驗，確定走向世界；佛教獲新機。東亞境內，唯剩北朝鮮封閉自守，至今乃爲東亞謀和的關切處。台灣深化民主，尋求新的認同；同時，放棄對中國的戰爭敵對定位，華人打破明顯的敵對衝突。願意鬆口放棄戰爭，雖非平息敵對意識，已開始和平的希望。對於飽受驚恐或戰火的中華兒女，今已難得休息，「和平！」正是最基本的要求；設身處地相互理解，放下戰爭殺害，正是佛陀的第一教。

1990 年代以來，華夏與東亞文明除了進入全球多元化的進程；中華本土的中國漸成東亞的重心，乃至在世界的位置愈趨明顯。越南與南北朝鮮，都加深互動於中華本土；強鄰的日本，現代脫亞入歐，亦轉回亞洲。強大的中國與強鄰並處，如何擴大和平公分母，

憶舊誼、化新仇，相互安處與相益？這試驗著強者的「和平」發展與「大和」文化。香港 1997 年回歸中國；海峽兩岸更多層互動，加諸無益的限制或威脅，不相順於多元的全球化；海外華人位處的東南亞，漸次發展東南亞國家聯盟（簡稱東盟），與東亞緊鄰脈動；東南亞大陸的文明傳統乃是巴利語系的南傳佛教，亦已受用於海外華人。

21 世紀的今日，相伴多元全球化的新時代，華夏與東亞文明的各國域，以新貌綻放於世，加深本土化與全球化，參與區域發展。19 世紀以來，華夏與東亞的文明受到西方文明的衝擊，樣貌大轉變，快速翻新，令人應接不暇。這令人憶起傳統的安定，嚮往宗教追求的永恆價值。但是，典範文明傳統的宗教是否契世之用而創新？源於佛陀的創教，佛法滋潤華夏與東亞，形成華語系東亞佛教，新時代的方向為何？

因此，若以直到 21 世紀的歷史為架構，配合中華文化在中華本土的發展、流灌中華鄰邦、海外華人區，乃至漸及世界；著眼 21 世紀的新時代，相順於世界史，華夏與東亞文化的歷史可分成三階段：傳統時代，現代，新時代。

展望新時代的方向，反省過去。就切近的因緣，現代以來，華夏與東亞文明，在西方文明的逼迫與相互爭戰中，歷經偽善帶來的戰火，見證人類文明的多彩多姿與多災多難，檢驗文明傳統的調適與傳續能力。人在大起大落中，狂飆與哀號，愛恨交雜；這令人憶起文明深層的宗教典範。但是，在這大時代的呼喊中，有些宗教也

曾做為爭奪的前鋒或為戰火加油。宗教看到世間的深層苦難，宣說著普愛生命、追求真理，卻染上戰火。這令人懷疑宗教的真實價值，反省宗教的基本倫理！

面對這樣的質疑與反省，佛陀說：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意；是諸佛教」[209]。因此，佛法的利人處世之道，不唱高調，不編織神話，始於設身處地（所謂的「自通之法」）提醒自他：不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不挑撥離間、不惡語相向、不巧說無意義的綺語。依於離惡向善，擇緣適機修習道次第，歸趣正覺。

第三目　華語系東亞佛教的傳佈時區與新典範

上述線索，貫穿在世界史、華夏與東亞史，層次相疊，多元相支持，視野宏寬。間或對比於華夏遠源的儒學 （與道教），很適合說明：源自印度的世界性佛教傳播到中華本土，形成華語系東亞佛教的傳統典範；再依次傳播到中華鄰邦的朝日越、海外華人區；現代漸及全世界，創新典範，當今走向全球化的時代[210]。

---

[209] 《法句經‧第 183 頌》。

[210] 從全球化展望華語系佛教；例如，在《陳&鄧 2003》的全書之結語：在「邁向全球一體化的新境地」中，展望 21 世紀的中國佛教（頁 535f.）。〈藍吉富 2003〉深思：「地球村化之後的宗教發展趨勢」（見《陳&鄧 2003》頁 3）。在《闞正宗 2004b》第五章，詳論「台灣『人間佛教』從區域化到國際化」（頁 461）；又如《楊惠南 2005》第九章。

1. 次分三區

華語系的東亞佛教，隨著地域與時間，首先在中華本土形成傳統典範；其後，次第傳到另二小區。

佛教約於西元第一世紀，傳入中華本土。之前，華夏文明已發展二千餘年，特有的「宗法性傳統宗教」已然成形[211]，建立世界上的獨立文明傳統。佛教在中華本土的傳播，就是調適或激盪於既有的文明傳統，本土化為華語系佛教的傳統典範，莊嚴華夏之美，滋潤中華文化的心靈。

佛教於東漢傳入中華本土，經魏晉南北朝的長期吸收準備；融貫開創，大成於隋唐佛教的盛世。天台智者（538-597）綜合判教[212]，以印度中期佛教為主、攝初期兼後期；華嚴[213]繼之，兩宗的判教代表著傳統的思想典範；經禪[214]與淨的簡化，佛教更加中國化，相融

[211] 參見《牟鍾鑒 1995》頁 82、《中宗史 2003》頁 214-6

[212] 天台思想乃中國哲學的重要理論，在現代以來的發展，成為吸收或對話西方思想的重要資源。例如，在《牟宗三 1985》，以天台圓教吸收西哲康德的哲學，重詮儒學的「圓善」。再如《郭朝順 2004》，「以詮釋問題的視野」（〈序〉頁 2），研究「天台智顗的詮釋理論」，新詮其判教（例如頁 19-25）。

[213] （a）天台智者的判教影響後來各宗派（參見《呂澂 1985》頁 183）；例如，華嚴宗的法藏賢首（643-712），以智儼（602-668）的五教說為基礎，吸收天台的五時八教，重新判為五教（同上，頁 205）。（b）台賢的判教代表華語系佛教的傳統典範。在《印順 1989》，就透過評點台賢的判教（頁 9-16），鑄成後期的判教定說。

[214] 太虛法師認為「中國佛學的特質在禪」（《太虛全書》精第 2 冊，

於華夏文化。宋代以來，佛教趨衰，法味變淡；儒學吸收佛教，新創宋明理學，反佛闢佛；道教新發展。儒釋道的共構排序成形，所謂的「以佛治心、以儒治世、以道治身」[215]。宋元以降，佛教更融構於傳統的宗法宗教，明清更加庶民化[216]；淨土與禪宗，被融採於民間宗教[217]，深入社會底層。在三教合一的氣息中，佛教的精神輔融於儒道，召喚失意者的心底；社會性則現為常民的生活禮俗，而特重於鬼化佛事與消災祈福[218]。清末，佛教更加邊陲化、山林化，「局

p.549）。而《印順 1971b》則認為，中華的禪宗乃印度禪的道家化；「中國禪宗史」的發展主軸是「從印度禪到中華禪」（另見《許譯 Smart2004》頁 129）。透過禪宗，影響宋明理學，明末高唱儒釋道三教合一，至今不衰；例如，牟宗三先生的哲學體系核心之一，乃論證三教合一的共同可能性，稱作「智的直覺與中國哲學」（參見《牟宗三 1974》）。

（b）對禪宗在華語系佛教的兩極評價，亦見於日本的京都學派與批判佛教。

[215] （a）語出宋孝宗，轉引自《陳&鄧 2003》頁 22。在該書同頁，評說：「佛管出世，儒管治世，成為宋代以來共許的分工，佛教界人士也頗持認許」。

（b）對於所謂的三教之說，《牟鍾鑒 1995》作了更詳細的分析：「儒釋道三教，這是一個簡括的提法，實際上是三教二家。三教（真正宗教意義上的『教』）是：宗法性傳統宗教、佛教、道教。二家：儒家、道家」（頁 143）。華化的佛教「有教而又有學」，道教與道家「有分有合、相互糾結，並立而又連袂」，宗法性傳統宗教與儒家「相對分離而又並行連袂」，形成傳統社會的三大精神支柱；而以後者為「中國人最正宗的信仰」（同上）。

[216] 《中佛史余譯 1984》上（第二篇第一至七章）。

[217] 《中宗史 2003》頁 746f.&848f.（頁 851 述宋至清末的三階段）。

[218] 在《陳&鄧 2003》（頁 539），說：「經懺佛事為內容的民俗佛教，仍

於方外」，乃至令人難以耳聞目睹。遭遇時代大變局，佛教自陷沈痾[219]，難應世局，正待現代改革；後來的太虛法師，正是對此而起[220]。

總之，佛教在中華本土的發展中，受制於傳入前的成熟中國文明傳統，而與儒道思想相辯相融，並未成爲文化的主流。佛教最盛的隋唐之世，佛教推動宗教文化的發展，亦未成爲全面的文化[221]；

爲當代中國佛教的重要組成部份」。

[219] 《陳榮捷廖譯 1987》提到：民國以來的中國大陸佛教中，「僧伽乃是無知與自私等烏合之眾的團體」（頁 104），並引述說：「十五個初次剃度的尼姑當中，有七個人在剃度時哭了出來」（頁 105）。印順法師的經驗則是：「理解到的佛法，與現實佛教界差距太大，這是我學佛以來，引起嚴重關切的問題」（《印順 1985b》頁 5）。

[220] 太虛法師 1910 年痛論佛教之病：「我國佛教之不發達，以佛學拘於僧界，以僧界局於方外阻之也。」（《太虛全書》精第 4 冊，p.915-6）終於，發起現代改革（參見《冉雲華 1990》第十二章）。

[221] （a）《牟鍾鑒 1995》認爲：中國宗教的首要特性是「強烈的宗法性。…宗教制度與活動上，敬天祭祖的宗教活動，並沒有獨立的教團組織加以承擔，而是由宗法等級制國家與宗族家族組織來執行。……唐代佛教最盛，依然是君道至尊、經學爲先。綱常名教是神聖不可侵犯的」（頁 14-6）。另可參見《佐藤達玄 1997》頁 26-9。

（b）隋唐的佛教盛世，華語系佛教在中華本土未發展成完整的宗教。但是，可注意的，據《古正美 2003》的研究，在中國建國的「帝王使用佛教意識形態治國的活動延續很久」（頁 13），始於後漢到清，其間非漢族與漢族都曾使用，而以武則天的大周帝國（690-705）爲代表（頁 10-14）。其研究顯示：以佛教意識形態治國及對中國文化的影響（頁 13&24-25）。而這

宋代以來，則是儒釋道的格局。佛教在中華本土未發展成全面的宗教，若比較南傳佛教與藏傳佛教，則更清楚。佛教傳到這兩個教區前，當地社會文化遠不及佛教的價值系統，佛教吸收轉化當地文化後，本土化爲真正的文化傳統。在南傳佛教，神聖領域中，以佛教僧伽爲主，帶領宗教文化；世俗領域中，效法阿育王護持正法的理想；神聖與世俗完全來自佛教的巴利聖典。所以，佛教成爲區域的傳統價值系統。在藏傳佛教，到了成熟期，更發展出轉世的政教一體制[222]，乃三傳統中最高度的佛教化。相較之下，華語系東亞佛教在中華本土的發展，則是華夏文化的重要輔流。

華語系東亞佛教的第二次區，由中華本土傳至中華鄰邦；向東傳入朝鮮、日本，向南則傳入越南。佛教次第傳至這三個國家之時，約當佛教在中國極盛的時代；隨著東亞世界的形成，相伴形成東亞佛教[223]。佛教在中華鄰邦的發展，有幾項值得注意。

些情形，都只輔行於漢帝國建立的中國文明傳統。唐武宗（845）毀佛之後，佛教在中國朝向衰落。元與清的皇室與藏語系喇嘛教的關係密切；華語系佛教未因此而興，一任向下；直到西方文明的現代衝擊，才猛醒，把握新機。

[222] 《冉光榮 1996》頁 105f.&125f.、《世界宗教 E》頁 888。

[223] （a1）華語系佛教作爲東亞的共同成份，因著佛教的世界性與鮮明的宗教性，早有各式的研究或概述（例如，《康&簡譯 weber1996a》頁 430f.、《世界宗教 E》頁 884&886f.、結合《中佛史余譯 1984》與《平川彰 1977》）。可比較的，近來有人「倡議將東亞儒學視爲整體加以研究」（參見《黃俊傑 2001》〈自序〉頁Ⅶ）。（a2）在《世界通史．中古篇》，先後述及「儒學在東亞的傳播」（頁 80-4），「佛教在東亞的傳播」（頁 84-93）；佛教的份量遠多於

前者。《伊藤道治 1991》述及唐朝形成東亞世界（頁 332f.），認爲：「東亞世界可說是一個流通著漢字、佛教、儒教、律令制的文化圈」（頁 345）。依上述觀點，其時的東亞佛教乃重要的文化。

（b1）本書分華夏與東亞文明爲三次區；就整體地域而言，類同《杜維明 2002》所謂的「中華文化圈」（頁 39）、「中華世界」（頁 178）。對此地域，在《杜維明 1989&1996&1999&2002&2003》與《王賡武 1994&2000&2002》，提供兩種分類的思考線索。

（b2）在《杜維明 2002》，將「中華世界」區分爲「工業化東亞」和「社會主義東亞」，前者包括日本、南韓、台灣、香港和新加坡，後者包括中國、北朝鮮與越南。進而，在世界宗教脈絡中，將西方衝擊前的東亞定位爲「儒家的」。最後，更具全面性，廣括餘地的東亞社群，形成「中華世界」。對比《王賡武 1994》第十四章的分類、《王賡武 2002》的反省（例如頁 137&385，頁 394-404 亦反省「文明衝突」之說），就發現討論的空間。

（c1）最可討論的，佛教在中華鄰邦的日本（與越南）的定位。例如，在《王賡武 1994》頁 309，說：「朝鮮盛儒家思想，越南差一點，日本則幾乎沒有儒家思想」；在《李澤厚 2003》（頁 291），說：「中日文化接觸之際，正值中土佛教大行……。在日本，佛教在當時、以後及今日，遠比儒學佔優勢，在大小傳統均如此」。在《世界宗教 E》，將日本與越南的上層文明歸屬於中華文明，佛教則爲主要傳統（頁 853&884）。再例如，《王譯 H&B2002》研究全球化的文化向度；東亞世界討論了台灣、中國與日本（這是台灣版中譯本的編排，原著依序是中國、台灣和日本，見《H&B2002》）。在全書的共同架構，從四個面向觀察文化的全球化。宗教是其中的一項，中國的部份討論「儒商文化」（《王譯 H&B2002》頁 60f.），日本的部份討論「日本的企業治理」（《王譯 H&B2002》頁 100f.），台灣的部份討論「新宗教運動」（《王譯 H&B2002》頁 53f.），佛教乃最大的焦點。但是，杜教授的研究有很大的影響，P. Berger 在全書的〈引論〉亦引其言，說道：「另類全球化代表可能

首先，佛教傳入之前，該區域還未發展出高度的文化傳統，不同於佛教在中華本土的發展條件。佛教與中華文化一起傳入後，在不同的地域與時期，佛教都曾爲主要文化[224]。但是，佛教在中華本土，並未完全成爲全面文化。所以，上述三國域中，即使佛教盛行的期間，比起在中華本土更全面，還有諸多中華文化相融伴行；未如同南傳佛教或藏傳佛教成爲該區域的全面文化。第二，韓國與越南的國境直接相連中華本土，在不同的時期中，或廣或窄曾受中國直接統治。在政治與宗教的關係上，這兩個國域與中華本土有著複雜糾結。相較之下，日本與中華本土（及韓國）隔海相阻，較有獨立發展的因緣，舊誼淳厚；大和文化吸收外來文化，經現代的明治維新，漸成爲世界上的獨立文明區。第三，越南位處中國極南，傳統的中華文化較慢擴延；比起韓國（與日本），較遠離中國北方的

有另類現代化的存在」（《王譯 H&B200》頁 31，另可參〈杜維明 2003〉）。

（c2）一般上，20 世紀以來視日本爲（較）獨立的文明區。今日的海外華人承自華夏文明傳統，而又吸收大量的西方與住地的文明，亦有新發展。在宗教變遷上，今時的台灣佛教，盛而帶動海外華人佛教（乃至全球化並及中華本土），隨歷史性的整體「大轉型」（如《蕭新煌 2002》書名的副標），佛教已漸轉爲主要宗教（例參《丁仁傑 2004》頁 106，並參本書述及台灣佛教處）。《許譯 Smart2004》頁 530）則方便地說：新加坡爲「經濟的後儒家（Economic Post-Confucianism）」。

[224] 可參見《簡作江 1998》（頁 108）、《林明德 2003》（頁 29）、《中佛史余譯 1984》（下冊之首章）。

政治與文化中心，另有南方風味[225]。越南地處東南亞，除了接受中華文化之外，還接受印度文化。佛教從中國傳到越南，部份印度僧人也到越南或由越南進入中國；越南曾是中印文化的會集處，後來東南亞的南傳佛教也傳入南部的越南。但是，整體而言，越南仍屬中華文化圈，佛教仍以華語系佛教爲主[226]。第四，東亞佛教形成後，

[225] 中華本土的南北之轉移與差異，可略見《錢穆 1985》第 38-40 章（《張灝 2004》頁 87 指出：該書流露二十世紀中國漢族的文化霸權意識；並驚策其間的陰暗面）、《伊藤道治 1991》頁 349f.。在《印順 1971b》，亦從南北文化之異，論禪宗的發展（例如頁 401）。

[226] 越南的發展，複雜多元，較不被熟悉。略作介紹；主要參考《中佛史余譯 1984》、《蔡譯 SarDesai2001》、《許譯 Smart2004》等。

（a）越南地處中國與東南亞之間，曾接受中國與印度文化；國朝的發展中，很早就曾納入中國版圖（例如漢朝設郡，唐代的安南都護府），間雜地獨立與納入中國統治，最後才脫離中國的統治。進入現代，戰火不斷。1990 年代，才見緩和；老樹逢春，佛教露新機。

（b）越南的文化發展史中，印度與中國文化很早就都傳入。唐朝以前，兩地傳來的佛教文化已成爲主流。盛唐間，越南已屬東亞世界，文化轉成唐風；中國禪宗成爲佛教主流（特別是無言通派的禪，《中佛史余譯 1984》下冊，頁 1143-52）。其後，佛教是主流文化；間以儒教爲主，例如 11 世紀的李朝仁宗時（同上，頁 1163f.）。到了 15 世紀的黎朝後期，儒教成爲主流文化，進入東亞的儒家文化圈。15 世紀後，佛教文化仍是強勁的庶民信仰。隨中國佛教的禪淨融合，17 世紀後的越南佛教也流此風，19 世紀有更強的淨土色彩（同上，頁 1185f.&89f.）。越南的南部相鄰東南亞，有巴利語系的南傳佛教；如同中國的雲南相鄰東南亞，亦流傳南傳佛教。

（c）法國的現代殖民，傳入基督宗教。另方面，亦出現融合中西的新

佛教在這三個國域曾作爲主流文化。中華本土中，宋代以後佛學明顯轉弱，儒學的宋明理學復興。因於儒學的傳入與政治因素等，十五世紀開始，朝鮮的李朝與越南的後黎朝，儒學轉成主流；十七世紀，日本德川幕府亦轉向儒學；其時的儒學更是中華本土的主流，真正形成東亞儒學。第五，這三個國域的傳統佛教，都宗華語系佛教的譯典。即使相繼創制自己的文字，漢字仍爲重要的基礎。所以，仍是華語系佛教。第六，這三個國域中，傳統上都有華人活動，華人甚至遷移到其中，特別是越南。但是，這三個國域都不屬於華人的佛教。

宗教；例如，20 世紀上，以佛教爲基礎的高台教。20 世紀，佛教在越南的作用，一直是越南民族主義追求獨立與自由的動力。二次大戰後，越南分成北方的社會主義與南方的親美政權，佛教作爲越南民眾的救苦慰藉，鮮明表現在越戰期間的出家人自焚。1975 年，全越落入共產主義統治，越南本土的佛教更受壓迫；另方面，因於政治災難，僧侶隨十萬難民逃亡世界。例如，一行禪師運轉時代機運，在西方弘法，倡佛陀的和平之教（《Nhat-Hanh1987》，其人 1975 年之前已離開越南）。1990 年代，越南開始進入改革，1995 加入東南亞國協；越南佛教也掌握內外之機，再現世界。

（d）總體而論，傳統的越南文化來自中國與印度。佛教直到 15 世紀長期是主流文化，後來以中國佛教爲主；未如同南傳或藏傳佛教成爲全面宗教。15 世紀以後雖成爲東亞儒學圈，後來的發展，佛教仍是越南的常民生活宗教。西方殖民壓迫以來，佛教面對基督宗教的壓迫，既凝聚民族爭取自由與獨立，而又與國家共患難，也發展出融合西方宗教與思想的新宗教。1990 年間的世界變局與內部興革，伴隨著東南亞組織與中華世界的發展，21 世紀的越南佛教更有新的契機。

華語系東亞佛教的第三次區，乃是海外華人形成的佛教。相對於中華本土而言，包含台灣（香港）和東南亞與世界各地的海外華人地區[227]。

海外華人的形成史有錯綜的因緣，早期的主要原因涉及中國北方向南發展與遷移，由中華本土的南方移向海外；西方逼侵以來，中國的內變與西方的影響，造成另一波的發展。華人向海外移民，緣於世間的苦難逼迫；追尋的目的主要是經濟的，異於清教徒遷移美國的宗教理想。海外華人建立的家邦中，台灣、香港的華人佔人口的大多數；今日新加地的華人約佔七成，馬來西亞約佔二成多，其餘區域都是少數族群。海外華人遷居異國，受苦受難，但不同於

[227]（a1）海外華人的命名與界定問題，近來引發諸多討論（例見《張啓雄 2003》頁 8 的引述）。據《王賡武 2002》所述：「新的論述傾向於將香港和台灣的中國人與分散在一百多個國家和地區的所有華僑華人相提並論」（頁 15）。（a2）在《香港史王編 1997》（下冊第二十三章），又將香港界分在「沿海華人」

（b1）東南亞分成兩個地理區：「大陸東南亞」（緬、泰、寮、柬、越五國）與「島嶼東南亞」（馬、新、汶、印、菲五國）（參見《蔡譯 SarDesai2001》上頁 9）。一般常注意到的東南亞華人，主要是經由海路，島嶼的東南亞；大陸的東南亞鄰近中國，古來就曾經由陸路而入。東南亞華人史可參見《李恩涵 2003》。（b2）大陸東南亞地處印度與中國之間，傳統文化來自這兩大世界文明區，曾被稱爲印度支那（《蔡譯 SarDesai2001》頁 7&9）。其文化的區分，大致以越南之西的安南（Annan）山脈爲界，山脈以北與以東屬中華文化圈，以西以南就是巴利語系的南傳佛教。較後傳入東南亞的伊斯蘭教，主要在南部的島嶼區。

黑人作爲奴隸；曾受排華等種族壓迫[228]，但沒有猶太人整體受迫被殺的慘痛歷史。堅苦卓絕，興隆吉祥地，創造動人的歷史；今日的台、港、新加坡，都變成發展中國家的典範。在馬來西亞、印尼、泰、緬等國，華人的參與影響，亦是有目共睹。

海外華人區的傳統佛教，承自宋明以來的民俗佛教。比起中華鄰邦的新發展，大都沿襲本土，乃至更流俗化。東南亞地區的華人佛教，除了傳統的華語系佛教，還有南傳佛教[229]。進入現代，由於海外華人的傳統結構不若本土之強，新機緣又多，今已受學佛教世界的各傳統。目前，佛教在台灣興盛，會集世界的佛教，明顯帶動海外華人佛教，交流中華本土，參與全球化。最後，將以台灣佛教爲例，略述史要。

2. 華語系佛教的新典範

華語系東亞佛教的傳統時代，已大致發展出三大次區。進入現代以後，直到當今，後二次區有明顯的新發展。

進入現代，中華鄰邦的日本最早現代化，建立更獨立的日本文明。相應地，日本佛教本爲傳統的重要內容，成爲更獨立的新佛教

[228] 舊時到海外的「苦力」乃集體受苦；排華中，1998 的印尼排華中，「部份華人的妻女竟然慘遭強暴」（《王賡武 2002》頁 33）。

[229] 東南亞地區的華人佛教，相鄰或位處巴利語系的南傳佛教。所以，還受持南傳佛教。例如，馬來西亞的佛教，可參見〈黃著張譯 1999〉（與《陳秋平 2004》，筆者未見該書，列供參考）。

區域[230]。現代的發展，曾影響朝鮮、中、台[231]。

華人佛教的現代發展，始於中華本土。佛教的改革復興源自清末楊仁山（1837-1911）的傳承[232]，經歐陽竟無（1871-1943）發揚；及至呂澂（1896-1989），開創現代佛學研究，凝聚豐富的建樹。太虛法師（1889-1947）[233]，早年曾就學於楊仁山居士，民國以來，帶領會集，標舉「人生佛教」的現代改革運動，用傳統中國佛學，首開創現代型的思想典範，深刻影響整體華人佛教。進入 1950 年代，中華本土的佛教，特別是十年「文革」，深受浩劫重創；1980 年代，重獲生機。海外華人佛教，則漸興盛發展，特別是台灣佛教。

230 （a）就日本佛教的現代發展，〈藍吉富 2002c〉認爲：日本佛教也有資格並稱漢傳等三大教區（頁 7）；這相應於「東方民族的思維方法」（略見《中村元中譯 1989》）。其發展的諸多特色中，有些受到批評。例一，所謂的帶妻僧（例如《印順 21》頁 87、〈呂凱文 2004d〉頁 8）；例二，參與日本軍國主義（《何勁松 2002》專書研究批判）。

（b）日本佛教 20 世紀初開創京都學派，表現在《阿部正雄張譯 2003》，四分「佛教的教義形式：上座部、大乘、密教及禪宗」（頁 49f.），各形式都經三階段（頁 64-6）。但是，「大乘」的發展中，未直接提及在華語系的中華本土之發展；「禪宗」的發展中，第三階段是在日本的發展。這低估佛教在中華本土曾有的發展，高估在日本的發展；不符「禪」味。由於現代日本的強盛，佛教學發達，已直接影響學者對華語系東亞佛教的認知，例如《許譯 Smart2004》（可比較頁 128-30&151-4）。

231 《何勁松 2002》。

232 《陳榮捷廖譯 1987》頁 77。詳參《陳&鄧 2003》第二章。

233 可參見《印順 13》（《太虛大師年譜》）、《洪金蓮 1996》。

太虛法師曾自分思想發展爲三期[234]。第一期（-1914）是準備期，「承襲古德」，分爲「宗下」與「教下」。第二期（1915-1923）開始創新，發展「八宗」之說，改革傳統各宗自是的判教，「攝小歸大而八宗平等」共弘。第三期（1923-47）是後期的判教定論，共分三大主題。在教史上，「教之佛本及三期三系」，印度境內三「期」與境外三大語「系」。在教理上，「理之實際及三級三宗」；三級：五乘共法，三乘共法，大乘不共法，大乘再分三宗。在當機受法的修行趣向上，「行之當機及三依三趣」，佛法流傳的前一千年乃正法時期，第二千年乃像法時期，今世的第三千年乃末法時期[235]：「依人乘行果進修大乘行」；由此而倡導「人生佛教，即由人乘進趣大乘的佛法」。其整體思想典範，本於中國舊有的佛學，判攝「釋尊流傳到現代的佛法」，具有現代世界的視野，融貫東西文化而開創華人佛教的現代典範[236]。

太虛法師現代改革的思想典範，深刻啓發印順法師繼創新典範。印順法師（1906-2005）立本釋尊及其教導，初創於中華本土、

234 （a1）參見〈我怎樣判攝一切佛法〉（《太虛全集》冊 2 頁 509-529）。（a2）第二與三期之間有著過渡發展，如說：「在民十二三年後我對佛法的見解，就萌芽了第三期。」（同上，p.513）。所以，取上述年代分期；另可參考《印順 2004》頁 258。

（b）《印順 20》認爲：太虛法師的第三期是「晚年定論……，是一種新的判教」（頁 219）。

235 《太虛全集》冊 2 頁 528。

236 在《印順 23》（頁 309），曾總括；並見該書第 20-25 文。

成於海外的台灣，創建華語系佛教的新典範，異於太虛法師代表的華語系佛教舊典範[237]，化爲「人間佛教」的時代標誌；隨台灣佛教近二十年的興盛發展，深刻影響台灣爲主的海外華人佛教，漸及中華本土，交流於國際，推展到 21 世紀。

華語系佛教的當代新發展，始於 1980 年代末。這時，中華鄰邦的日本與南韓，海外華人的台、港與新加坡，都已邁向現代之後；中華本土邁步改革（1990 年代的越南亦改革開放），趙樸初居士（1907-2000）發展「人間佛教」的思想[238]，推動興革；中華本土的佛教根植大地，深具展望[239]。海外華人佛教多元發展，台灣佛教

[237] 如《印順 1985b》辨異於太虛法師（頁 16）。

[238] 參見《鄧子美 2003》頁 251-6。

[239] （a）參見《鄧子美 2003》頁 535-44。在《鄧子美 2004b》中，以「佛教能夠適應和輔翊中國現代化的革命性轉型」（引自張新鷹教授在該書的〈序〉，頁 1），作爲目的；吸收西方宗教學的成果，顯發近現代中國佛教的某些精義，以利促進中國現代化，佛教創新爲社會的多元價值之一；並以台灣佛教的「成功經驗」，作爲個別例證（頁 277-8）。

（b1）關心佛法之增益受用，略述一言。

（b1.1）《黃仁宇 1998》認爲：中華傳統文化的長處要「用」於現代，以西學爲「體」的現代化之後，才能發生效能（頁 5：「先有現代化，才能發揮精神與效能」，頁 68：「在體制上講，中國之現代與西化區別至微」）。所以說：「西學爲體，中學爲用」。在台灣，佛教的現代改革與溯本人間佛陀，於現代化之後的近二十年，榮盛「用」於台灣，可爲其論的一個例證。（b1.2）有人預期說：「台灣佛教的今天，很可能就是中國佛教的明天」（轉引自〈宣方 2005〉頁 23）。若認識台灣經驗的個別性與可對比的相益重點，更有助於

相啓發。華夏文明創始於中華本土，傳統深厚，流灌爲今日之正用，需多元善緣與更多的靜觀。相同地，佛法的宗教典範融植於中華本土，「一向有教而又有學」（《牟鍾鑒 1995》頁 143），隨著傳統文化的當代轉化，佛教典範人心的鮮明宗教性與整合內聚力，加以正行佛法、諦詮佛教，可凝聚新宗教典範（如《鄧子美 2004b》頁 276）。對於中西體用之論，契佛法的當代之用，則是「佛法爲軟體，世學爲硬體」，亦即是以覺醒的方法活絡世間，在世間活現菩提。

（b2）佛法如何更加正用於台灣，乃至華人文化圈？在當今的時節因緣，落實的方便有多元。顯發佛教的傳統之相適或助益於當代新創，可爲要項之一，尤其在歷經傳統浩劫的地方。當今，正法宣說，共論於思考生命與時代方向的人，特別是啓迪知識青年；這乃久遠之本，有助於契合佛法的覺世本義。再如，立本釋尊的歷史真實性，解釋佛法的世間諦解（從經驗分析世間的苦難因果與解決之道），善巧對話中華本土的思潮（如《林鎭國 1999》頁 33：「馬克思主義者的『佛教批判』」，或參考《Bhattacharyya2000》51-3、《李澤厚 2003》）。又可參考華語系佛教的老友之新開創；當代新儒學曾榮盛於（港）台灣學術文化界，儒學與現代化廣受討論。《杜維明 1996》深思時況，結說：「將來真能持之以恆的儒家學術道場恐怕只有指望大陸了」（頁 468）。《李澤厚 2003》雖（過於）苛責：其作用「至今未能跨出狹小學院門牆，與大眾社會幾毫無干系」（頁 138）。但是，新儒學的第三代頗有仁人著眼當代，觀察世局機運，互動對話於國際學界（《鄧子美 2004b》頁 179 已有類似的讚許），引領思考「中華世界」。

（c）佛教榮盛於現代化之後的台灣，融入新時代的全球化。南傳佛教的國家（例如泰國）正朝現代化，佛教的時代展現漸爲一新。相對地，南傳佛教作爲該國域的核心宗教，發展全面的宗教文化，可爲台灣（華人）佛教參考。另方面，基督宗教乃台灣宗教的少數，該宗教典範仍展現全面的宗教文化，可爲他山之石。

尤盛。今日，台灣佛教帶動海外華人佛教，漸交流相益於中華本土，參與全球化。[240]於下，概述台灣佛教史。

[240]「人間佛教」被標誌爲二十世紀以來華人（華語）佛教的（價值）主軸，創始於太虛法師，印順法師與趙樸初居士乃重要轉軸人物。對二十世紀以來華人的人間佛教之傳承，近來有諸多討論，略作介紹。

（a1）就人間佛教的傳承。在《江燦騰 2001b&c》等，多所研究；〈鄧子美 2004a〉（頁 36）說:「江燦騰教授就人間佛教的批判繼承問題認爲：1. 太虛是最重要根源，之後再分爲：2. 對太虛無批評的繼承——趙樸初、釋星雲、聖嚴、證嚴等人；3. 對太虛批判性的繼承——釋印順、昭慧、楊惠南等。」

（a2）在《鄧子美 2004a&b》（前文第二節，後書第七章），依年代序分：「19 世紀末出生者可列爲第一代，20 世紀初年出生者可列爲第二代，20 世紀 20－30 年代出生者可列爲第三代，40－50 年代出生者可列爲第四代」（前文頁 36）。就各代的代表人物，「釋太虛（1890－1947）是人間佛教理論的創立者，公認的提倡人間佛教的第一代中的最傑出的代表。釋印順（1906－　）、趙樸初（1907－2000）則爲人間佛教第二代的最傑出代表。……釋星雲（1927－　）、釋聖嚴（1930－　）、釋淨慧（1933－　）、釋證嚴（1937－　）爲代表的人間佛教第三代。……至於 20 世紀 40－50 年代出生的人間佛教第四代代表人物的思想與業績，嚴格來說，還有待於經歷史的檢驗。」（續上）

（a3）在〈陳美華 2002a&b&2004〉，亦大致研究三代的傳承（第三文乃〈法鼓十年〉；該作者將有更詳盡的論文，如該文的頁 285 之註 6）。〈果樸 2004〉研究〈聖嚴法師「建設人間淨土」理念根源〉（溯本佛陀「遊化人間」的精神，建立三代的傳承）。在《滿義 2005》，述「星雲模式的人間佛教」。

（b1）就台灣佛教，1945 年以後的發展，在思想上，大致常被分爲兩式：發揚太虛法師繼承的華語系佛教舊典範、印順法師開創的新典範。在《印順法師人間佛教的理念，評論台灣其他當代主張「人間佛教」的宗門山派（如《闞正宗 2004a》頁 14 所論，其下並有獨到的見解），並見〈邱敏捷 2005〉。《闞正宗 2004a》將台灣所謂的「人間佛教」分成兩種思考模式，研究「重點是放在戰後台灣佛教的歷史變貌上」（頁 15-6）。

3. 台灣佛教史

台灣[241]佛教的發展[242]，隨著台灣史，可分成三期：傳統、現代、

敏捷 2000》第三章第四節，以印順法師人間佛教的理念，評論台灣其他當代主張「人間佛教」的宗門山派（如《闞正宗 2004a》頁 14 所論，其下並有獨到的見解），並見〈邱敏捷 2005〉。《闞正宗 2004a》將台灣所謂的「人間佛教」分成兩種思考模式，研究「重點是放在戰後台灣佛教的歷史變貌上」（頁 15-6）。

（b2）〈瞿海源 2003〉（頁 320-5）：說明台灣佛教近 20 年的榮盛。至於佛教在當代台灣，有朝向「核心宗教」的趨勢（參見《丁仁傑 2004》頁 98）。整體觀察台灣佛教參與本土化與全球化，可參見《蕭新煌 2002》（解釋「台灣社會文化典範的轉移」，特別是頁 143）、〈蕭新煌 2003〉（還論及台灣佛教參與全球化）。《闞正宗 2004a&b》有詳盡的研究（特別是第五與六章，對於走向中華本土多所關注）。

（c）在《陳&鄧 2003》，以「人間佛教」爲 20 世紀中國佛教的智慧結晶（第五章）。在《鄧子美 2004b》（頁 179），不只論及人間佛教在海峽兩岸的世代傳承，並比較當代新儒學的三代發展，反省華人佛教如何迎向時代。這個評比，若參考《杜維明 1989&1996&1999&2002&2003》，還有圍繞〈甲申宣言 2004〉的相關辯論（例如，〈杜維明 2004〉、〈余英時 2004〉、〈袁偉時 2004〉、〈李澤厚受訪〉、〈外灘畫報 2005〉），更顯出華人佛教在中華本土的處境（《鄧子美 2004b》頁 281：論及佛教佛學的"話語權力"）。

（d）回應現代化，前兩代宗教家已繼承或開創攝導人心的思想典範，第三代的宗教家則應用前兩代的思想典範。進入 21 世紀，如何開創新時代的思想典範？近來頗多新義。可汲取既有思想創新與實踐經驗，學習釋尊的教導，瞻望新時代的佛法之光。

[241] 述台灣的基本資料時，參考《簡後聰 2001》。另可參見《中譯 Roy 2004》。

新時代。

在傳統時代，台灣早有原住民；漢族漸移民拓墾；17 世紀上中葉，曾受治於西班牙與荷蘭。經明鄭的奠基；清代的台灣，漸形成海外的華人社會。佛教隨移民傳入台灣，承自明清的佛教末流，重心在台南地區，主要是閩（澳）式的民俗佛教。這時的佛教，安撫移民拓墾者的心緒，培養虔誠的善男信女，以待正趨菩提。

在現代，可分三小段。清末，沈葆楨以來的積極治台（1874），開始台灣的現代建設。但是，還未帶來佛教的興革；這猶如其時中華本土的佛教，但有形儀。第二小段是日本殖民期間（1895-1945），隨日本建設台灣，佛教的形儀日本化，後期皇民化（1937-45）更甚。隨台灣的建設發展，形成本土主流意識的四大法脈：基隆月眉山靈泉寺、台北觀音山淩雲禪寺、苗栗大湖法雲寺、高雄大崗山超

[242] （a）台灣佛教的發展，可參見《中佛史余譯 1984》（中冊頁 1023-1093）、《楊惠南 1991&2005》、《江燦騰 1996&2001a&2003》系列專書、《Jone1999》、《闞正宗 1999&2004a&b》等。《中佛史余譯 1984》乃早期的研究。近來，在《Jone1999》（頁 XIII ）與《闞正宗 2004a&b》，將研究限於華語系佛教在台灣，亦述及南傳佛教與藏傳佛教會集於台灣《闞正宗 2004a&b 》的小副標爲「北傳佛教」；後書頁 489：伏筆南傳與藏傳佛教。

（b）對於台灣佛教史的分期，在《闞正宗 1999》（頁 209-17），分爲四期：「1.佛教初傳期」、「2.佛教日本化時期」、「3.中國佛教奠基期」（1945- ）、「4.中國佛教發展期」（1971- ）。若綜合參考《闞正宗 2004a&b》，相順於世界史與華語系佛教的發展，在台灣史的脈絡中，本書分台灣佛教史爲三期：傳統期、現代期、新時代。

峰寺；由此亦可見，佛教往北部與中部發展，漸廣及台灣西部。另方面，稱作「齋教」[243]的「居士佛教」，早已相當流行。現代的第三小段是 1945 – 1980 年代末。1987 的解嚴是一分野，其後，台灣伴隨世局發展，漸融入全球化的新時代。

綜合 1945 至今，概述台灣佛教的歷史，順大致的時序，依弘傳方式與思想典範，可分成四個線索。

首先，在解嚴之前（1987），於政教的特別結構中，中國佛教會沿襲傳統的保守思想，主導教界，透過傳戒等而使佛教中國化[244]。日本佛教所謂的「帶妻僧」[245]之類現象隱沒；台灣傳統的齋教，明顯沒落；日據時發展出的四大法脈，亦退居次要。

其次，隨著台灣的現代化發展，太虛法師的現代改革思想，逐步應用落實，形成各式的弘法與團體。隨著 1987 解嚴，社會多元化，宗教傳播自由化，佛教信仰滋補台灣大轉變的心靈需求；至

[243] 《闞正宗 2004a》認爲：台灣自明鄭至清代的佛教是「異化」的佛教，日據時代的齋教乃佛教的「歧出」（頁 72-3）。

[244] 這線索見於《楊惠南 1991》第一章，另參《闞正宗 2004a》（頁 18&128f.）、《Jone1999》ch.5。

[245] 所謂的「帶妻僧」，乃明治維新的佛教改革之一，成爲日本佛教的主流。《印順 21》認爲：「恰當的名詞，應該是『主持佛教的在家眾』」（頁 87）。隨日本殖民而帶入朝鮮，漸「居支配地位」（參見《黃心川 2003》頁 118）；1945 年以後，曾爲「韓國佛教淨化的重點」（同上，頁 119；今日，乃該國佛教的重要部份。

1990 年代中葉，形成新的「四大組織」[246]（花蓮慈濟功德會、高雄佛光山、台北法鼓山、南投中台山）。現代型的佛教不僅推廣到全台灣，帶動海外華人佛教，進一步國際化。

第三，1970 年之初，印順法師的《妙雲集》出版[247]，逐漸影響佛教知識青年。1971 年出的《原始佛教聖典之集成》，集中於探本釋尊的教導，更圓熟建立華語系佛教的新典範；教界漸有《阿含》聖典的研習。1980 年代末，其回應時代，再鑄「契理契機之人間佛教」的實踐綱要。隨著 1990 年代的本土化與全球化，印順法師重法而不拘於民族情感的新佛教思想，漸引導佛教發展；進入 21 世紀的兩岸密切交流，印順法師的新典範成為台灣佛教界的重要思想，輔行與激盪華語系佛教的舊典範。

第四，印順法師的（研究性）著作，1980 年代逐步帶動台灣的佛教學術研究。1990 年代，佛教團體從既有的佛學院所到興辦大學，西方的佛教研究傳統也漸植根於佛教學界，佛教更多元地互動於主流社會與學界。同時，隨著全球化與宗教交流，藏語系的北方佛教更廣弘傳，巴利語系的南傳佛教也開演釋尊教法於台灣。

今日的台灣佛教，會集佛教的三大傳統，接軌西方的佛教學。換言之，本於佛陀在印度創教，傳到南東北西的世界佛教，交會於海外華人區的台灣。台灣佛教成為海外華人佛教的重要動力，交流

[246] 語見黃運喜教授（引自《闞正宗 2004a》〈序五〉，頁 24）。

[247] 出版因緣參見《印順 2005》（頁 179）；出版的時代因緣與部份影響，可參見〈溫金柯 2005〉（特別是頁 67 以下）。

於中華本土，參與全球化。

新時代的方向，著眼於華人受用佛法，審思華語系佛教傳統的舊因緣，把握當代全球多元化；歸本釋尊的多重契機教導，對話評釋印順法師的華語系佛教新典範，莊嚴美麗的正法之島，點飾華夏與東亞文化，落實人間佛陀之教。

第三項　印順法師創新典範的歷程

印順法師百壽圓寂，遊心法海 80 年，修學講著佛法，不曾停綴，即使一生病苦、時代動亂，身陷政教的災難。其為了佛法利益世間，創新思想典範，完全是思想家型態。就其生平與學思歷程，適合從創新典範的發展，就其回應時代、凝聚思想、引導世人，觀察典範的新義。

印順法師創新典範的歷程，類同於太虛法師開創華人佛教現代典範的三期發展。觀察其吸收太虛法師的判教定論與時代回應，而創新典範，就其圓滿的一生，三期的代稱與時間，如下：第一「新典範的準備」期（1906-1938）、第二「新典範的前」期（1938-1970）、第三「新典範的後」期（1971-2005）。

第一目　「新典範」的三期發展

1. 第一「新典範的準備」期

第一期（1906-1938），生長於中華本土。啓發童蒙，摸索佛法，感懷現實佛教之衰。求法於太虛法師的學團與學風，開展視野，體察時代風氣，學習判攝教法。閱大藏經，探本佛法，廣識佛教的多面發展。吸收現代佛學的研究方法，重視史實與教法的流變，逐漸接軌國際的研究。這些修學，從時代關懷，逐步確立修學佛法的方法、目標。從一生回顧，可稱為「新典範的準備」期。

1906 年，生於中華文明的大動盪時代。啓發童蒙甚早[248]，1918 年開始追求宗教。緣於中醫，接觸巫術化的神道教；目光擴大，開始研究老莊；思考積極助益社會，轉回儒書。出入老莊、孔孟，多達四五年。外求新來的基督教，感其有著「順我者生，逆我者亡」之類的強烈排他性；不到兩年，終不能信賴神是慈悲、耶穌為我贖罪。煩躁中偶讀到：「莊文郭注，其佛法之先驅」，開始轉向佛法。其無意於世間的傾向，早已表現出來。

皈依處處求，終於轉入佛法（1925，年 20）。開始「暗中摸索」[249]，自修佛學（三論與唯識為主）；數年後發現：「佛法與現實佛教界有距離」太大[250]。源此時代意識與基源關懷，「遊心法海」80 年，

[248] 於下參見《印順 1994&2005》頁 211-2&215-221、《印順 19》頁 301-6。

[249] 《印順 1985b》頁 4-5。

[250] 《印順 1985b》頁（5&7&）13，《印順 1989》頁 3：「『佛法與現實佛教界有距離』，是一向存在於內心的問題」。

致力澄清佛法思想。

1930 年，出家[251]「求法」；1931 年，進入太虛法師的學風與學團，開闊成長。由衷欽佩太虛法師的融貫善巧，並學習其「融貫手法」，試撰論文抉法判教[252]。感於現實佛教衰亂，「根本是思想問題」，為了受用法益、確實抉擇法教，閱大藏經（1932-36 年）而探本佛法、廣知教法及其流變。

「閱藏」，讀《阿含經》與各部《律藏》，認識到：「現實人間的親切感、真實感，而不是部分大乘經那樣，表現於信仰與理想之中」[253]。因此，逐漸深信：佛法是「佛在人間」，「以人類為本」的佛法。這認識與信念的影響深遠：「對於探求佛法的未來動向，起著重要的作用」[254]。後來，成為一生「為學的方針」：「深信佛教於長期之發展中，必有以流變而失真者。探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之，願自治印度佛教始」[255]。目標則是：「使佛法能成為適應時代，有益人類身心的，『人類為本』的佛法。」這一生的方針與目標，後來成熟表達在 1942 年寫的《印度之佛教》。

「閱藏」，廣知教法及流變。從中確知：太虛法師所判宗的「法

[251] 印順法師早年（1920 年）曾婚，並有子女（《印順 2005》頁 218-21）。

[252] 《印順 1985b》頁 6-8。

[253] 《印順 1989》頁 3，另見《印順 1985b》頁 9。

[254] 《印順 1985b》頁 8-9（並參見《印順 1989》頁 3-4）。

[255] 《印順 1989》頁 3（回顧重引《印度之佛教》〈自序〉頁 3）。

界圓覺」，確爲大乘佛教的一大流；不再局限於三論與唯識（代表大乘空宗與有宗）。加以後來與法尊法師的共學論法[256]，透過其譯的《菩提道次第廣論》等，理解大乘空宗與唯識的問題根本，從此不再重視「深受老莊影響的中國空宗——三論宗」[257]。逐漸確知佛法的根本與後代的開展線索，奠定後來判教的基礎知識。

1937 年，透過日本學者的（印度學）佛教學研究，吸收現代佛學的治學方法，確定「探求佛法的方法」[258]：「從現實世間的一定時空中，去理解佛法的本源與流變」。以此方法，接上現代思潮，異於傳統佛學，澄清：「佛法與中國現實佛教界間的距離」，破除中國佛學的神話式歷史與判教史觀。後來，於 1940 年寫作的第一本專著[259]，提煉爲兼用「理證與教證」，類同於（哲學）思想與文獻並行的方法。一生受用這個研究方法，逐漸創新典範、接軌國際，漸離太虛法師的思想典範。這亦反應：中華鄰邦的現代日本影響華人佛教，華夏與東亞的傳統已成新局。

[256] 約在 1938 年 8 月至 1939 年底，已屬於入四川之後的「思想確定」期（《印順 1985a&1994》頁 10-11&頁 22-25）。

[257] 《印順 2005》頁 24。《印順 2004》還辨示：雖「從宗喀巴、月稱那裡得些消息」，但「重視前期的龍樹學，不是月稱應成派的傳人」（頁 247），更非承自藏傳佛教的宗喀巴。

[258] 《印順 1985b》頁 9。

[259] 《印順 10》〈自序〉頁 2-4。

2. 第二「新典範的前」期

第二期（1938-1970），開創「新典範的前」期。始於 1938 年 7 月進入四川，又從中華本土到海外，經香港（1949 夏末）而駐錫台灣（1952 秋）。時值國家戰亂興變，從世界大戰到冷戰結構。

1938 年 7 月，抗戰軍興。同月，印順法師進入中國的大後方，靜靜開啓創新典範。身爲佛弟子，深感無力紓救國族與佛教的危急[260]，反躬自責。冬，開創新儒學的梁漱溟先生來；聞其自述離開佛教歸向儒的原因：（中國）大乘佛學誇言度一切有情，但不知先後次第，無法濟助「此時、此地、此人」。梁氏緣此時代關懷，「出佛歸儒」[261]；不僅同於宋明理學，更反映清末民初的知識潮流。這令印順法師疑念不安。待探源佛法於《阿含經》，讀到「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」時，有所入，「喜極而淚」，去疑安心。由此，確立人間佛教的方向，探本佛法，抉擇流變，以救聖教，以濟國族，回應大時代[262]。

1940 年，讀到太虛法師的判教定論等宏文，都引發深刻的思惟；寶獲「一些新的啓發」與「思考」[263]，更全面審思釋尊教法的

[260] 《印度之佛教》〈自序〉頁 1，其下並參。

[261] 語出《印度之佛教》〈自序〉頁 1。據〈景海峰〉，梁先生晚年宣稱：「我一直是持佛家的思想」。

[262] 在〈楊惠南 2000b〉，就此因緣，點出印順法師的時代背景與回應。

[263] 《印順 1985b》頁 11。

流變，創新典範。1941 年寫〈法海探珍〉[264]，就吸收太虛法師第三期判教定論的三大主題與「人生佛教」[265]，不只是以三法印爲大乘三系的所依[266]，還判攝佛教在印度的三期發展與境外三大語系的傳統等，結說時代的正行機宜：「佛教是實踐的人生宗教」[267]，而未標舉「人間佛教」。隔年，又專書另判「印度之佛教」。

1942 年，寫作典範前期最重要的《印度之佛教》，有著太虛法師晚年判教的「啓發」，原創性則高於〈法海探珍〉[268]。詳判印度佛教爲五期：「一、聲聞爲本之解脫同歸；二、菩薩傾向之聲聞分

[264] 《印華 4》頁 71-111。

[265] 參見〈我怎樣判攝一切佛法〉(《太虛全集》冊 2 頁 513-529)。略可見上一項的第三目。

[266] 在《印順 1985b&1989》頁 13&7，主要述該文的三法印與大乘三系。實則，該文廣泛思擇太虛法師的判教定論，關涉一生的佛教研究。

[267] 《印華 4》頁 100。〈法海探珍〉雖一再提到「人間」，未標舉「人間佛教」(參《印順 CD》)，而是說「佛教是實踐的人生宗教」。同年較早的〈佛在人間〉，結論說「佛陀怎樣被升到天上，我們還得照樣歡迎到人間。人間佛教的信仰者，不是人間，就是天上，此外沒有你模稜兩可的餘地。」(《印順 14》頁 15)。系統地「序論」「人間佛教」，則待 1952 年。

[268] 例如，《法海探珍》直接說到「初期佛教小行大隱的發展」(《印華 4》頁 78)，正是太虛法師所判的「第一、小行大隱時期」(《太虛全書》精第 1 冊，p.514)。《印度之佛教》較獨立，但仍說到「小乘盛而大乘猶隱」(頁 5)、「菩薩爲本之大小兼暢」(頁 6)，後一句判則類如太虛法師的「大小並行時期」(《太虛全書》精第 1 冊，p.516)。新典範初判佛教的這類用詞，顯其吸收改自太虛法師；待後期的獨立判教，則脫落這些用詞。

流；三、菩薩爲本之大小兼暢；四、如來爲本之菩薩分流；五、如來爲本之佛梵一如」[269]。兼具「史的敍述」與「評判取捨」，「就其時代事理之特徵」，將五期束爲「兩類三時教」。結攝爲志學銘句：「立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解(梵化之機應慎)，攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟！」[270]。第二類的「理」判三時教，延用〈法海探珍〉以三法印判「三期佛教」[271]，如說：「印度之佛教，初則無常論盛行，中則性空論，後乃有真常論盛行」[272]。

對於《印度之佛教》的出版與時代處境，印順法師自述：「有人同情，也有人痛恨不已。不過痛恨者，只是在口頭傳說中咒咀，

[269] 引自《印順 1989》頁 6；《印度之佛教》頁 8。

[270] 《印度之佛教》〈自序〉頁 3&7，頁 11。

[271] 《印華 4》頁 76-7：「佛法不能離卻三法印，佛教的演變，不外適應眾生的機感，給以某一法印的特深解釋罷了！不同的深刻發揮，不免有側重某一法印的傾向，這使佛教分流出三個不同體系。這三個體系，雖然徹始徹終都存在，但特別在印度三期佛教中成爲次第代起的三期思潮的主流。就是說，適應思想發展的程序，從三藏教——小乘的無常中心時代，演進到共大乘教——大乘的性空中心時代，再演進到不共大乘——一乘的真常中心時代。」

[272] (a)《印度之佛教》〈自序〉頁 4；頁 10-11 又說：「自教理之發展言之：亦有三時……。初時教以『諸行無常印』爲中心……。第二時教以『諸法無我印』爲中心……。第三時教以『涅槃寂靜印』爲中心……。」

(b)可見，在〈法海探珍〉與《印度之佛教》，都以三法印爲原則，判佛教在印度的三期發展。

而真能給以批評的，是虛大師與王恩洋居士」[273]。交辯於太虛法師與王恩洋居士，恰好反應大乘三系的學風與特點。太虛法師立本中國佛學的真常論，維護如來藏學，所以，又曾評其「爲性空者辨」[274]；與唯識學的王恩洋居士之辯，則是「空有之間」。正是創新典範於大乘三系的學風，初期的眾多書文研究三系，兼爲三系「探源」[275]；大都類編在《妙雲集》的上編與中編。「廣泛的同情」大乘三系的性空論，以爲「中論是《阿含經》的通論」[276]，乃「引導學者復歸於釋尊本義的運動」[277]，著有《中觀今論》，「自成一完整的體系」。該書還回應西洋哲學的康德等；這可反應初創典範於中華本

[273] 《印順 1985b》頁 15。

[274] （《太虛全書》精第 25 冊，p.122。

[275] 預擬寫三系的探源，性空與唯識的探源完成於初期；因緣際會，1981 年才出版《如來藏之研究》。後書依《阿含經》，判「如來藏（即佛性）說，即是大乘佛教的不共法，是『別教』」。所以，取名《如來藏之「研究」》，而非「探源」於《阿含經》。這如《印順 1981b》（〈自序〉頁 1）所說：「抗戰期間，我寫了『唯識學探源』，『性空學探源』二書。爲了探求大乘三系的淵源，還想寫一部『如來藏學探源』，由於抗戰結束了，種種因緣，沒有能寫出。來臺灣以後，在經論的探求中，才理解到：緣起與空，唯識熏變，在『阿含經』與部派佛教中，發見其淵源，而如來藏（即佛性）說，卻是大乘佛教的不共法，是『別教』。」

[276] 《印順 9》頁 18，頁 24 並說：「中論確是以大乘學者的立場，……抉發阿含經的緣起深義，將佛法的正見，確樹於緣起中道的磐石」。上述的「見解」被重論證於《空之探究》（見〈序〉頁 1）。

[277] 《印順 9》〈自序〉頁 5（下一引文見頁 3）。

土的開闊學風[278]，異於來台的後期重點。

《印度之佛教》的判教，吸收太虛法師的判教定論，又交辯之；除了大乘三系，還顯示新典範的法義特點「以人間的佛陀——釋迦爲本」[279]，不僅異於中國佛學，更異於太虛法師：「大乘別有法源

[278] 在〈陳水淵 1997b〉，粗略評及該「體系」；並述其與西洋哲學康德等的關係，以「見其人與其時代的思想轉變」（頁 93&98）。該文最後大致述及：《空之探究》新發展四類聖者的架構（頁 100 及註 35-6）。

[279] （a1）太虛法師與印順法師的差異，如《印順 1985b》（頁 16）分析：「虛大師的批評重心在：我以人間的佛陀——釋迦爲本；以性空唯名、虛妄唯識、真常唯心——三系，爲大乘佛法的開展與分化。而虛大師是大乘別有法源（在『阿含經』以外）的，是中國佛教傳統，以『楞嚴』、『起信』等爲準量，也就是以真常唯心——法界圓覺爲根本的。」至於「釋迦爲本」的律教，二位法師的同異，則待研究

（a2）對太虛法師與印順法師的差異，常被都集中在二者的大乘三系、或「人生佛教」與「人間佛教」、或中國與印度佛學等。在《楊惠南 1991》，論其間的「最大不同」在於：印順法師思想「立本於根本佛教」而來的判教（頁 122 及註 73）。如書上所說：二人思想的差異「還有更深一層的意含；它意味著印順的思想，頗有認同最早期的佛教——『根本佛教』的傾向。……這一特有的『判教』……才是太虛和印順二人最大不同所在；也是『人間佛教』真正不同於『人生佛教』的地方」（頁 121-2）。頁 199 並說：「要想徹底了解印順導師的『人間佛教』，……還應知道他所提出來的『判教』」，從而區分「人生佛教」與「人間佛教」的不同（頁 207-9）。

（b1）在《印順 2004》，辨示自己的大乘三系與太虛法師所說的「差別」（頁 251），頁 256 指出要點：「我在《印度之佛教》等，提出我的大乘三系。我是從經論發展的探求中，認爲初期的大乘經（龍樹）論——性空唯名系，

（在『阿含經』以外）」。對此，太虛法師曾評議其書乃近於「大乘非佛說」、「以大乘爲小乘學派分化進展而出」[280]。其「敬答」太虛法師，則據史實與教理發展，始於主張：「一切佛教乃同依本教流變而來。本教即釋尊之遺言景行，弟子（聞佛聲而奉行者，即聲聞）見聞而受持者。」[281]終而辯異：「佛後之佛教，乃次第發展而成者。……不以傳於中國者爲是，不以盛行中國之真常論爲是，而著眼於釋尊之特見景行，此其所以異（太虛法師）乎！」[282]。

新典範「著眼於釋尊之特見景行」，嚴拒天神化的佛陀，論斥

是會通《阿含》而闡揚菩薩道的，更契合釋尊的本懷」。

（b2）在《印順 2004》（頁 247），爲了辨示：「不是月稱應成派的傳人」，重引前期的著作，標示《大智度論》的理念：「三法印即一實相印」，以明《中論》「開顯《阿含》深義」、「抉發《阿含》的緣起深義」；作者結說：「我重視前期的龍樹學，不是月稱應成派的傳人」。相辯於王恩洋時，主要亦依上述的深義，以明「性空唯名」之通於《阿含經》；如說：「即性空而觀於假名之事相，則自歷然而悟必然之緣起，得法住智。即假名而觀乎性空之寂滅，則證入離言本寂而得涅槃智。要『先得法住智，後得涅槃智』。『不依世俗諦，不得第一義』。」（《印順 20》頁 111）

[280]「陷近錫蘭之大乘非佛說或大乘從小乘三藏紬譯而出之狹見。」（《太虛全書》精第 25 冊，p.52）「意許錫蘭傳大乘非佛說，以大乘爲小乘學派分化進展而出。」（同上，p.54）《印順 1989》則說到：「以錫蘭等佛教爲小乘，虛大師還是承習傳統，現在應作進一步的探求」（頁 66）。

[281] 《印順 20》頁 117。

[282] 參見《印順 20》頁 117&123（《印順 1985b》頁 16）。

梵我化的真常中國佛學[283]，新判佛教。如此論辯，明白揭示差異[284]，何以仍難辨析新典範「著眼於釋尊之特見景行」？可能的原因之一，在初創新典範的大量著作，乃至整個《妙雲集》，明顯關涉大乘三系；大乘三系之辯又易結合華語系傳統的佛教與新儒學[285]。相對地，對於「釋尊之遺言景行，弟子（聞佛聲而奉行者，即聲聞）見聞而受持者」，專著只有一小本的《佛法概論》（代稱《印順 8》）：抉發「釋尊的真諦」且「概論佛法」[286]。待 1968 年出版《說一切有部爲主的論書與論師之研究》（代稱爲《有部論書》或《印順 1968》），1971 年出版《原始佛教聖典之集成》（代稱爲《聖典集成》或《印順 1971a》，若加研習，就易辨析。

1949 年夏天，印順法師移駐香港；中華本土建立新中國。1951

[283] 如《印度之佛教》（〈自序〉頁 6），評：「印度『真常論』者之末流，融神秘、欲樂而成邪正雜濫之梵佛一體。在中國者，末流爲三教同源論，冥鏹祀祖，扶鸞降神等，無不滲雜於其間。『真常唯心論』，即佛教之梵化，設以此爲究竟，正不知以何爲釋尊之特見也！」又如說：「淨之與密，則無一可取，權攝愚下而已」（《印順 20》頁 122）。

[284] 「敬答」太虛法師的始終，所顯示的差異，若對照其與王恩洋居士的商榷（《印順 20》頁 107-15），則顯出這個始與終的特別意義。

[285] 就大乘三系，印順法師宗主「性空唯名論」，不僅相辯於太虛法師代表的中國如來藏思想，亦相辯於支那內學院的唯識學；延及新儒家熊十力先生的《新唯識論》等，如《印順 20》第 1&8&10 文。

[286] 《印順 8》〈自序〉頁 2。

年，講《淨土新論》，點出阿彌陀佛的信仰相涉於太陽崇拜[287]，對治明清以來的主流佛教之淨土法門。該書雖引起持名彌陀者的反感[288]，終成現代改革的另一理論根據。至 1951 年，已大致講述大乘三系的經論、並為探源。從大乘佛教再向前推，探本佛法，1949 年已編寫《佛法概論》；就在 1951 年，起稿專論《西北印度之論典與論師》[289]，成為《有部論書》的前身。

至此，新創典範已初步解說整個印度佛教思想，漸顯新法義的特點，點說中國佛教史[290]，對治主流的彌陀淨土。開始系統地用於回應時代，延續改造太虛法師的「人生佛教」，推續「新佛教運動」[291]；1952 年講有〈從依機設教來說明人間佛教〉[292]等文，正式標舉「人間佛教」。可惜，乃是未竟的「序論」[293]。

在 1952 年的該長文，類同於 1941 的〈法海探珍〉，思考相類的主題，直接或間接地，或詳或略地，都消化發展太虛法師晚年判教的三大主題，化為相近的判教新論與時代應用。〈法海探珍〉結說：「佛教是實踐的人生宗教」；在 1952 年該長文，歸結於「提倡人間佛教」[294]。對比這兩文與太虛法師的判教定論，最易看出新典範的初步研創歷程。再對比二長文（1941&1952）與 1989 年結攝的《契理契機之人間佛教》（代稱為《契理人間》或《印順 1989》），可見創新的前後發展。

1952 年秋，印順法師移錫台灣。1949 年國民政府遷台，世局進入冷戰結構；政府開始建設台灣，同時將日本統治五十年的台灣重塑中國化，建設台灣為反共堡壘；教隨政轉。身處如此的政教變局，「隨緣教化」（1952-64），參與教界與法務；1953 年歷經「漫天風雨」的政教災難，「餘波蕩漾」[295]，終於掩關避離。期間的教化，乃應用先前的研究，兼而點說世界文化與宗教[296]，未整頓先前的各式判教與「人間佛教」。此時期的著作，《成佛之道》最廣為流通。但是，該書的「三級」架構是否相融於新典範的法義系統，則待考察[297]。

---

[287] 《印順 17》頁 23f.。另參《印順 1981a》頁 803-4。

[288] 《印順 1985b》頁 19-20。

[289] 《印順 1994》頁 155-6。

[290] 1944 年，與妙欽法師合編《中國佛教史略》（《印順 1994》頁 154）。

[291] 《中國佛教史略》之結語（參見《印順 22》頁 92）。

[292] 《印順 14》頁 29-74。

[293] 《印順 1985b》頁 19。《印順 14》的第 2-5 文，乃當時之作；第 6-14，成於至台灣之後，可視為廣泛的應用。

[294] 《印順 14》頁 43。

[295] 《印順 1994》第 13-9 節。

[296] 例如〈佛法的知識觀〉（參見《印順 14》第 10 文，此文應為這期間的著作）、〈我之宗教觀〉（參見《印順 19》第一文）。在《印順 19》的第 2-4 文（第 4 文寫於 1969），點說儒家（與道家）而成立佛法；第 5-7 文則相辯於基督教。

[297] （a）《成佛之道》（《印順 12》），乃「依據虛大師的開示，參考宗喀巴的菩提道次，綜合在法藏中的管窺一斑」（《印順 12》〈自序〉頁 4-5）。對於太虛法師的判教，專重於消化「理之實際及三級三宗」；延用其中的「三級」（所謂五乘共法、三乘共法、大乘不共法），「三宗」之判則用自創的大

1964 年掩關續修佛法。1968 年出版《有部論書》[298]，前身遠自 1951 年的書稿。該鉅著推前大乘三系，大幅補充部派佛教的思想，溯阿毗達摩的根源，逐漸朝向「佛法時代」，下啓大乘[299]。該鉅著又簡言概判印度佛教史為三個時代：「佛法」、「大乘佛教」、「秘密大乘佛法」[300]。但未詳說判教的原則與內容，目的不在判教，而研究重點在原始的論藏之發展。

從創新典範的歷程來看《有部論書》，由如下三點觀察，可視

乘三系而作融貫。但是這個「三級」之判，不僅未被用於〈法海探珍〉與〈從依機設教說人間佛教〉的判教長文、《印度之佛教》，更未摘述於晚年結論的《印順 1988&1989》。

（b）《成佛之道》的「三級」之判是否相融於新典範的體系？例如，在 1941 寫的〈法海探珍〉，說：「共大乘教——大乘的性空中心時代，再演進到不共大乘——一乘的真常中心時代」(《印華 5》頁 77）。在〈從依機設教說人間佛教〉，將「三級」之判改造為「五乘、三乘、一乘的類別」(〈印順 14，頁 32）。又如，在 1981 年出版的《如來藏之研究》，說：「緣起與空，唯識熏變，在『阿含經』與部派佛教中，發見其淵源，而如來藏（即佛性）說，卻是大乘佛教的不共法，是『別教』」(《印順 1981b》〈自序〉頁 1；同一段文，又開宗明義引述於《印華 3》頁 139）。再比較其法義的重點在於溝通佛法與初期大乘，則更明顯。

[298] 1968 年出版《有部論書》以後，從著作的出版劃分，乃因鉅著接連；從起稿到出版，有的著作歷時多年。若以寫作的年代區分，基本資料參見《鄭著印順 1981》、《印順 2005》第 26-7 章、《邱敏捷 2000》頁 329-50。

[299] 《印順 1968》頁 7&43。

[300] 《印順 1968》〈序〉頁 5。

為前後期之間的過度。首先，在研究方法上，1964 年掩關前的著作是強於理證的，多敘述己意而少引證；《印順 1968》以來的大作都是強於教證的，多引證而少發揮經中的思想。重於引述教證，精詳研究，從而開始修補《印度之佛教》[301]。其次，在論辯的對象上，轉向日本學者為主的現代佛學研究，不是大乘三系的義理學風，更不是回應西方文化與宗教。判教的術語上，亦同於現代學者，異於太虛法師[302]。這些正反應時代的轉移。第三，從著作的發展脈絡來看，則更明顯。該鉅著乃續成 1951 的書稿，接續探本佛法的方向，朝向佛法時代。同期而早於 1951 年，關於研究佛陀的創教與佛世以來的史實，1948 寫〈佛教之興起與東方印度〉，1950 寫〈佛滅紀年抉擇談〉；關於教理的寫作，1949 改編成《佛法概論》，1951 起稿《西北印度之論典與論師》。1964 掩關續舊學，先閱日譯《南傳大藏經》；同期而早於《有部論書》的，接續研究佛世以來的重要史事，1964 寫〈論提婆達多之破僧〉、〈阿難過在何處〉、〈佛陀的最後教誡〉，1965 寫佛滅後的兩次結集（〈王舍城結集之研究〉、〈論毗舍離城七百結集〉）；教理上，接續 1951 年的書稿，完成《有部論書》。再向前研究「佛法時代」，基於上述研究的史實（佛陀創教至第二次結集），研究「釋尊之遺言景行，弟子見聞而受持者」，即是佛法之本的「原始聖典」，1971 年出版《聖典集成》。上述的寫

[301] 《印順 1968》〈序〉頁 1、《印順 1988》〈自序〉頁 1。

[302] 例如，在《印順 1968》〈序〉頁 5，概判印度佛教史為三個時代：「佛法」、「大乘佛教」、「秘密大乘佛法」。又可參見該書頁 1&6。

作重點，不再是初創時的大乘三系，而是大乘之前。《聖典集成》不僅研究佛法時代，還發展聖典成立史論，新判佛教，正式開始典範的後期，最後鑄成後期的新體系。

觀察新典範的研創歷程，更關鍵的線索是各式的判教。在上述的前期著作中，共有四式判教的書文（1941〈法海探珍〉、1942《印度之佛教》、1952〈從依機設教來說明人間佛教〉、1968《有部論書》）。其中的三式（1941、1942、1968），被摘述於嵩壽自述學思的綜論性小書《遊心法海六十年》（代稱爲《遊心法海》或《印順 1985b》）與 1989 的《契理人間》[303]；而 1952 的長文，只置於「人間佛教」處[304]。在二本專著（1942、1968），集中於印度佛教史，原創性較高；《印度之佛教》更富判教的目的（《有部論書》只數語概判，判教的重要性遠不及 1952 之文），仍「啓發」自太虛法師的判教定論。更明顯的啓發，在新創典範的前期，若廣涉印度佛教與印度境外的三大傳統教區、總論整體佛教思想與時代回應，則引用發展太虛法師的判教定論。這表現在另二判教的長文等[305]。

在 1941 年寫的〈法海探珍〉與 1952 年講的〈從依機設教來說明人間佛教〉，都消化太虛法師晚年判教的三大主題，歸結於回應時代的實踐標誌。《法海探珍》，從三法印出發，依之判教；結說：

[303] 《印順 1985b》頁 12&15-7、《印順 1989》頁 6-8。

[304] 《印順 1985b&1989》頁 19&47。

[305] 相類的影響，又如《佛法概論》（《印順 8》頁 30-9）、《印順 16》頁 218&263。

「佛教是實踐的人生宗教」。在 1952 的長文，試行「依機設教來說明人間佛教」；長文之首即舉出「依機設教」的「施教宗旨」（《印順 14》頁 29-32），乃依「佛陀應機說法的四大宗旨」（所謂的「四悉檀」[306]），不是〈法海探珍〉的三法印；歸結於「提倡人間佛教」。判「教乘類別」（同上，頁 32），實則消化太虛法師判教的「理之實際及三級三宗」的「三級」（所謂五乘共法、三乘共法、大乘不共法），改造爲「五乘、三乘、一乘的類別」。該文接著論「教史遞演」（同上，頁 36-43），實則綜合點說太虛法師判教的另二主題（「教之佛本及三期三系」與「行之當機及三依三趣」[307]）；就時代的當機行持與趣向，歸結於正式「提倡人間佛教」（同上，頁 43）。接著，長論「諸乘應機的分析」（同上，頁 44-73），抉擇證說人間佛教；內容近於〈法海探珍〉綜論「佛教是實踐人生的宗教」（《印華 4》頁 100-11），而更成熟。可見，這兩文有相同的性質與目的，都從判教而建立實踐標誌。所以說，在這兩篇長文，都消化改造太虛法師的判教定論，而創新典範。

[306] 1944 年的《阿含講要》即已應用「四悉檀」（源自《大智度論》），判四《阿含經》的宗趣。到《聖典集成》，則另有新用。

[307] 「『行』是側重當機者實踐上說的。佛在世時，當機說法，隨聞而解，隨解而行而證。所依所趣，在當機的各人有無量差別，不能拘說……。今判三依三趣，乃就三個時代機宜的大概而言。佛法流傳至今，已有二千五百年，現在正是第三千年間。依教中說：佛法有正法、像法、末法、三個時期：正法住世的時間有一千年，像法亦然，而末法則有萬年。」（《太虛全書》精第 1 冊，p.525 ~ p.526）

在 1941 的〈法海探珍〉，結倡：「佛教是實踐的人生宗教」；在同年較早的〈佛在人間〉短文，已曾用及「人間佛教」（《印順 14》頁 15）。到了 1952 的判教長文，歸結於確定「提倡人間佛教」。新典範的時代標誌乃「提倡人間佛教」，繼承太虛法師以「人生佛教」對治中國佛教之重視死與鬼。更重要地，新典範的法義「著眼於釋尊之特見景行」，異於太虛法師代表的中國佛學；進一步對治印度佛教的天神化（這又影響到中國佛教而存於太虛法師的思想）[308]。後一文「序論」與正式標舉「人間佛教」；而積極的再建構，並落實推動於教界，則遠待 1989 年出版的《契理人間》。新典範提倡人間佛教，繼承改造自太虛法師的「人生佛教」，直到 1989 才明顯落實推動；這亦是一大線索，觀察創新典範的前後相續而發展。

總之，在上述四式的判教（1941、1942、1952、1968），呈顯著：印順法師啓發自太虛法師的晚年判教定論，初創新典範。四式的判教大致分成兩類。在《印度之佛教》（與《印順 1968》），集中於印佛史，原創性較強，前一書還呈顯歸宗的差異。另一類則在

[308] （a）同 1952 年的〈人間佛教緒言〉提到：「這不但中國流於死鬼的偏向，印度後期的佛教，也流於天神的混濫。……所以特提『人間』二字來對治他：這不但對治了偏於死亡與鬼，同時也對治了偏於神與永生」（《印順 14》頁 22）。在《印順 1985b》（頁 18-9），說：「虛大師說『人生佛教』，是針對重鬼重死的中國佛教。我以印度佛教的天（神）化，情勢異常嚴重，也嚴重影響到中國佛教，所以我不說『人生』而說『人間』。」

（b）在《楊惠南 1991》（頁 114-5），分析「太虛與印順二人不同的佛身觀」，前者的佛身觀是「天」化、「神」化，後者的是「人間」的。

1941 與 1952 的長文，廣涉太虛法師判教定論的三大主題，並化爲實踐標誌；這就明顯地吸收改造。合觀這兩篇長文，清楚看出新典範消化吸收太虛法師晚年判教；二文透顯初創典範的用心摸索，從而預伏新典範的可能發展綜合。雖然，在《印順 1985b&1989》，綜述學思歷程與融攝體系時，未如此描繪；更值得靜觀，隨喜用心修學的痕跡。

並存兩類判教[309]，這正說明初創新典範的不穩定。新典範的根本思想不同於太虛法師，卻引用發展其晚年判教定論；這正說明：新典範前期的過渡性，尙屬研發初創。更成熟與獨立的判教定論，則待新典範的後期。掩關以來，專心續修佛法，成果很快問世。在 1971 年的《聖典集成》，研習佛「弟子見聞而受持」的聖典，探本佛法；進而，依本聖典的集成史與宗趣，開啓後期所確立的新判教。到了 1989 年的《契理人間》，則用新判教，試著整合各式判教與新法義，綜論「契理契機之人間佛教」，鑄成後期的體系綱要。

初創新典範，寫作《印度之佛教》，對治舊習之病，處境之艱乃至「有人痛恨不已」。但是，新典範回本「釋尊之特見景行」，研史治學，不假托神化的佛陀；如此創發新判教系統，「痛恨者，只是在口頭傳說中咒咀」。真能評論的太虛法師與王恩洋居士，呈顯著新典範乃初創於大乘三系的學風。吸收太虛法師的判教定論，而

[309] 各式判教的書文亦並被《楊惠南 1991》研究。該書頁 199-209，研析上述發展的三種判教（1941、1942、1968），並及後來的四期說；在頁 194-8，引用〈從依機設教來說明人間佛教〉的三期說。

又交辯之，對顯新典範「著眼於釋尊之特見景行」，刺激舊典範的末流。隨著 1970 左右出版《妙雲集》，漸明顯影響時代，響起新的隨喜讚美與火花；進入新典範後期的再創與推展，痛恨者的「咒咀」[310]漸沈於歷史的伏流而浮湧，或襯托見證，或附會或歸敬於華語系佛教的新典範。今日，新典範仍激發著華語系佛教的舊典範，輔行相用於世。

3. 第三「新典範的後」期

第三期（1971-2005），長期駐錫台灣，再鑄典範後期的新體系。台灣等海外華人區，從現代進入全球化的新時代，交流於中華本土。

1971 年出版的《原始佛教聖典之集成》，開啓「新典範的後」期。鉅著研究的聖典，正是佛「弟子見聞而受持」集成的。作者確知：這些研究不僅太虛法師未曾致力的，乃至將「震驚」中國「傳統的佛教界」[311]。在該鉅著，就研究的聖典文獻，包含漢譯與巴利藏的經律（據《日譯南傳大藏經》），詳加對比；就研究方法與視野，透過日本學者，更認識世界佛（教）學的研究趨向，吸收相辯之。該書依本聖典史論的四大宗趣而判教，不僅異於太虛法師代表的中國佛學；對於華語系佛教「復歸於釋尊本義」，開拓新的基礎。

該鉅著的研究方式與結論，可分爲四步驟（可參考後面的表解）。

[310] 在《印順編 1987》〈序〉頁 2-4，廣述「傳統佛教界」的傳說「咒詛」。

[311] 《印順 1971a》頁 2：「從事原始佛教聖典（我國一向稱之爲小乘經律）史的研究，在傳統的佛教界，是不免震驚的」。

首先，研究聖典集成「史」，結論：《相應阿含》（的原型）乃第一次結集完成，其中的〈修多羅相應〉最早，而有另三部份（祇夜、弟子記說、如來記說）；依另三部份，而有另三部《阿含經》。所以，結論：《四部阿含》（的原型）乃第二次結集完成，集成次第是《雜》 > 《中》 > 《長》 >《增一》[312]。

其次，就各部份的主要宗趣，在《相應阿含》的四部份與《四部阿含》各自呈現的宗趣，同於覺音對《經藏》四部注釋的書名與龍樹《智論》的四悉檀[313]，其四大宗趣則是由深而淺。

第三，結合歷史的先後次第與宗趣的深淺次第，聖典史的時間先後次第相類同於四大宗趣的深淺次第。至此，綜攝爲基礎的聖典成立史論。

第四，應用聖典成立史論的四大宗趣，判攝印度佛教思想史爲四期（「佛法」、「大乘佛法」初期、「大乘佛法」後期、「秘密大乘佛教」）[314]。

因此，綜合結論：依聖典成立史論的四大宗趣，判印度佛教史爲四期，形成判教論的主體。這個判教論的根基，探本聖典成立的史實與宗趣。雖改造整頓前期曾用的四悉檀[315]與《印度之佛教》略

[312] 《聖典集成》頁 788&868。

[313] 《印順 1971a》頁 488-91&877-8，還同於有部的律論與天台《摩訶止觀》對四《阿含經》的判釋。

[314] 《印順 1971a》頁 878。

[315] 《印順 1971a》頁 878：「這是佛法適應世間，化導世間的四大宗趣，

及的聖典史[316]，已是獨立的判教論，脫離太虛法師的判教定論。《聖典集成》的新判教論，發展為新典範的後期判教定論，如《印順 1985b&1989》[317]引述。

在新判教論，探本聖典的集成史實與宗趣，再判印度佛教史。這不僅歸本歷史的釋尊；亦基於傳載釋尊法教的聖典，才判攝（印度）佛教的史實與教理。這回到創建佛教世界的根源，可與國際接軌，適合導向全球化的新時代；乃值得發展的「新」判教的進路，亦為本書的歸本處與大方向。但其探得的「聖典的集成史實與宗趣」是否諦實或恰當？至關該判教論的解釋性。四判印度佛教史，適當性與延伸性為何（能進而兼釋印度境外的三大傳統嗎）？這些乃新典範的思想主軸，亦為佛陀創教與印度（乃至世界）佛教史的關鍵，值得深加探究。

印順法師新創典範的後期，形成判教定論。從 1971 的《聖典集成》（頁 877f.&488f.），經《印順 1985b&1988》（頁 35f.&29f.）都有小小增飾。為其大概的一致性，可以表解如下[318]:

也是學者所能得的，或淺或深的四類利益。佛法的四大宗趣，從『四部』聖典的特性中表現出來」。四悉檀乃「從『四部』聖典的特性中表現出來」。而在〈依機設教說明人間佛教〉的運用方式，則預立四悉檀的原則（《印順 14》頁 29），再行判教。

[316] 《印順 1971a》頁 791-2。

[317] 《印順 1985b&1989》頁 33-4&30。如此的後期判教定論，或被稱為「晚年的決定說」(宏印法師序於《雜阿張譯》(一)頁 2)。

[318] 其大致的發展，可參見《復歸（一）》頁 44 的註 64a&b。上表乃「為其大概的一致性」，而實際上，內部有著難以相融的不一致。以「印度佛教史的四期為基準」（可參見《印順 1989》頁 30），乃因此基準的時序確實有著先後（其四期之判，則可另討論）；「歷史分期」的餘兩類，則待研究。最明顯的內部不一致（如*所示），首在四部阿含改為《雜》> 《中》 >《增一》> 《長》，而非《聖典集成》的《長》> 《增一》。其次，更基礎的《雜》之四部份，改為修多羅 > 弟子記說，而非《聖典集成》的修多羅 > 祇夜。可見其聖典成立史論難以對應判攝印度佛教思想史；至於聖典成立史論本身，則又更須研究；可參見《復歸（一)》的略評（頁 37-48）。類似的表解，可對照《楊郁文 1993》頁 7。

表解新典範的晚年判教定論：

		印度佛教史的四期為基準			
歷史分期	雜阿含經四部分	修多羅	弟子記說*	如來記說	祇夜*
	四部阿含	雜	中	增一*	長*
	印度佛教史四期	1:佛法	2:初期大乘	3:後期大乘	4:秘密大乘
判攝原則	覺音注經藏四部的書名	顯揚真義	破斥猶豫	滿足希求	吉祥悅意
	龍樹《智論》的四悉檀 大 25.59b	第一義	對治	各各為人	世界
	薩婆多毗尼毗婆沙 大 23.503c	坐禪人	為利根說深義	為天人隨時說法	破諸外道
	摩訶止觀 大 46.4c	隨勝義	隨對治	隨適宜	隨好樂

同 1971 年，出版《中國禪宗史》，綜論「從印度禪到中華禪」的過程。因此書，得到日本大正大學授予博士學位，確立了學術地位。榮盛本相隨，因此遭到熱切愛國護教者的攻詰，可廣視為 1953

年的續曲[319]。

經過五年的寫作，在 1981 年出版《初期大乘佛教之起源與開展》（代稱《初大》或《印順 1981a》），乃畢生最鉅大的專著，解釋推動印度佛教史的主力：「從『佛法』而發展到『大乘佛法』，主要的動力，『是佛涅槃以後，佛弟子對佛的永恆懷念』」[320]。這可稱作

---

[319] （a）在《印順 1994》（頁 64-5），自述說：1953 年的災難中，慈航法師寫文章「批評我」（文章後來未正式刊出），「文章的大意，說我要打倒大乘，提倡小乘佛教，提倡日本佛教」。

（b）大乘的特色及其是否佛說？自屬研究議題。但是，以「大乘非佛說」之類的方式，或評或詰印順法師的思想，其來有自。這是傳統中國佛教界（特別是深拘於民族情感者）對待新典範的方法之一。這方法在傳統中國佛教界，確實能鼓動人心。但是，對於印順法師「不爲民族情感所拘蔽」（《印順 1968》〈序〉頁 4），歸本釋尊，新創典範；「痛恨者」的「惡意歪曲」（《印順 1987》〈序〉頁 2），則非智舉。時處 21 世紀，如果關心佛法的正用，若還是運用這老招，不以法義和事實爲依，更顯自己的封閉與落伍，脫離佛陀的教導

[320] （a）《初大》〈自序〉頁 3，《印順 1994》頁 165。在《初大》〈自序〉頁 5，更詳說爲：「『原始佛教』經『部派佛教』而開展爲『大乘佛教』，『初期大乘』經『後期大乘』而演化爲『祕密大乘佛教』，推動的主力，正是『佛涅槃以後，佛弟子對佛的永恆懷念』」。

（b）在上引的詳說，判印度佛教史爲五期，雖略近於《印度之佛教》的五期，但未作連結，亦未多作解釋；實則用語獨立，不帶太虛法師的痕跡。在《印順 1985b&1989》都未強調《初大》的五期說。可見，《初大》分立「部派佛教」，是爲說明「佛法」到「大乘佛法」的過程，不是爲了歷史分期，更無意改變《印順 1971》的四期說。就判教論的意義，類似於《有部論書》，

「印度佛教的歷史動力論」，或簡稱「歷史動力論」，補充《聖典集成》對印度佛教思想史的判攝，形成印度佛教思想史論。而《聖典集成》與《有部論書》，則提供大乘之前的基礎研究，以探起源，導向興起。

新典範的法義核心乃是連結佛法與初期大乘，《初大》除了從史的方式，穿引「『佛法』而發展到『大乘佛法』」的動力論，還有法義的連結。例一，在戒學上，從「釋尊出家修行的生活」[321]，溯源聖典的「十善業」，連結大乘戒學。這位出家修行的悉達多（釋尊的在家名），被崇敬爲歷史的人間「菩薩」，確實適爲人間菩薩的真實模範。而溯源聖典所詮釋的「十善業」，則異於前期的《印度之佛教》；新詮諦實與否，則待研究[322]。

目的都不在判教。

[321] 《初大》頁 298。

[322] （a1）這一主題初論於《聖典集成》頁 738-9，發展於《初大》頁 286f&1189f.。《初大》對大乘戒學的溯源，乃置於「戒學三階段」的架構中。而在《印度之佛教》第三章第二節，論「世間之淨化」，作了系統之分析與定位；對比於第三節「世間之解脫」，則是修證的層次分明。這又爲新典範的發展痕跡，後期對戒學的重要新詮。（a2）《初大》這個「戒學三階段」是否恰當分析文獻？溯源是否成功？對此，可參見《Kin-tung2004》的研究（詳見第 5.2&5.3 節，頁 112-145）。

（b）在《初大》的結論（頁 297-9），關鍵經證乃《M41-2》與《雜第 1042-3》（《雜會下》頁 753-5）。略分析考察。首先，就對讀不同傳本，《雜》本的「悉自然得」「所願必得」；這對讀於巴利的「thānam etaṃ vijjati（那是可能的）」（《M41:15-43》），意即：基於十善業而發的願是可能實現的。巴漢

例二，探源大乘佛法「無生忍」菩薩的可能性，透過發展與還原的方式，試著接通「血脈」「淵源」。《初大》認爲：根於原始佛法，而在部派佛教中見聖諦的兩種方式（頓見與漸見）中，頓見式的「『見滅得道』，與大乘佛法的『無生忍』，實是血脈相通的」。另方面：「原始般若」引入「無生」的深悟，「淵源於原始佛教」，接近部派的頓時「一心見諦」，而有所發展[323]。《初大》並用發展與還原的方式，試接「血脈」「淵源」的可能性，乃是發展強化初期的主張。例如，在 1944 年講的《性空學探源》，說：「四諦頓現觀的見滅得道，就是見空得道」[324]，很接近大乘空義。但是，《初大》接通的「血脈」「淵源」，很快就被附帶寫出的《空之探究》[325]轉接，改造整合到四類聖者的架構，新造血源。這個架構的後來發展涉及定學與慧學；例一則關涉基礎的戒學。

本的文字差異極大，不是《初大》所謂的「大致相同」（頁 298）。再就法義上，《雜》本說：十善業的正行「得」初果，乃至四果與六神通「皆悉得」（《雜會下》頁 754）。真的「皆悉得」嗎？《初大》採用這種譯文的法義爲證，而又異於巴利傳本，有待精審考察。

[323] 《印順 1981a》頁 365 與頁 637。

[324] 接著說：「與空義之密切可想而知……，雖有不如大乘見空得道的地方，但已經是很相近了」（《印順 11》頁 258-259）。又如，《成佛之道》論及二種見諦得道的方式時，也暗指：「悟入緣起空寂性——也就是見滅諦得道」（《印順 12》頁 222）。

[325] 在《印順 1985b》（頁 37），說到：寫作《初大》，附帶寫了《如來藏之研究》與《空之探究》。

1983 年出版《雜阿含經論會編》，延續 1971 年的《聖典集成》。在〈序〉文開宗明義，界定巴漢本的《相應阿含》之根本地位：乃「是佛教界早期結集的聖典，代表了釋尊在世時期的佛法實態。」[326]再次精分聖典集成史，標舉「修多羅相應」的「根原」地位：「原始佛教聖典的集成，從『修多羅』到四部阿含的分別編集，是經過先後多階段的。」[327]如此標舉聖典史，建立聖典成立史論的評價判準。若「修多羅相應」爲佛世佛法的「根原」，可能推動探源佛法的核心；《空之探究》就在其中探尋與架構「無生忍」菩薩的可能性。

新典範的後期，到了嵩壽期，1985 年出版《空之探究》（代稱爲《印順 1985a》）。重申論證《中觀今論》的「一個見解」[328]，補述《初大》：佛法到大乘佛法的發展。但是，《空之探究》開始重鑄

[326] 《雜會上》〈序〉（頁 1）：「『雜阿含經』（即『相應阿含』，『相應部』），是佛教界早期結集的聖典，代表了釋尊在世時期的佛法實態。佛法是簡要的，平實中正的，以修行爲主，依世間而覺悟世間，實現出世的理想——涅槃。」後半乃佛法之要。

[327] 〈雜整〉頁 31，該節結說：「依『相應教』而別編爲『長』，『中』，『增一』。『相應教』有三分，「修多羅」，「祇夜」與「記說」——「弟子所說」，「如來所說」；三分是以「修多羅相應」爲根原的。……這不但是爲了結集史的闡明，而更重要的是，確認修多羅爲佛法的勝義所在。」（〈雜整〉頁 39）

[328]《空之探究》〈序〉頁 1：「中論是《阿含經》的通論」；「中論確是以大乘學者的立場，……抉發阿含經的緣起深義，將（大乘）佛法的正見，確樹於緣起中道的磐石」。原在《中觀今論》頁 18&24。

法義的新核心，在《相應阿含》的「修多羅相應」（其所謂的佛法「根原」），新詮《須深經》與《井水喻經》[329]。這不僅更新《初大》接通的「血脈」「淵源」；還成型提出四類聖者的架構，廣含定慧之學與聖果，開始重鑄典範後期的體系核心。

四類聖者架構的發展，略述於此。在《初大》，已從二種見諦得道方式，擇定一種，試接「血脈」「淵源」的可能性。在《空之探究》，改在四類聖者的架構中，新造血源。首先，新詮《須深經》：慧解脫者的法住智「沒有涅槃的自證」，俱解脫者的涅槃智「現證涅槃的絕對超越，……名為現法涅槃」。從而，論述這二類阿羅漢的先後次第。其次，詮釋《井水喻經》，提出了第三類聖者：「正知見『有滅涅槃』而不證得阿羅漢」[330]。第三類聖者很特別，既被隱約意指在二類阿羅漢之間，又「正是初期大乘，觀一切法空而不證實際的菩薩模樣」，而大乘菩薩是第三類聖者的「發揚」[331]。相較從《相應阿含》新詮釋出來的三類聖者，初期大乘無生法忍菩薩乃新典範所讚揚的理想人物，可以方便稱作第四類聖者；三類聖者的間架則支撐起第四類聖者，從而新造血源，構成四類聖者的架構，如說（筆者插入四類聖者的數號）：「在佛教界，（1）慧解脫聖者是沒有涅槃智的；（2）俱解脫者有涅槃智，是入滅盡定而決定趣涅槃的。惟有另一類人（絕少數），（3）正知見『有滅涅槃』而不證得

[329] 《空之探究》頁 151-153。

[330] 《印順 1985a》頁 152。

[331] 《印順 1985a》頁 152-153。

阿羅漢的；不入滅盡定而有甚深涅槃知見的，（4）正是初期大乘，觀一切法空而不證實際的菩薩模樣。」[332]。

到了《印順 1988》[333]，將《初大》的二種見道方式擴增為三種，舊有的二種見道方式接連《空之探究》新詮的二類阿羅漢；而《井水喻經》的第三類聖者，則直指為第四類（即大乘「無生忍」菩薩）「可能」的根據[334]，但未有見道的明確方式。在《印順 1989》，結合「歷史動力論」，標指第三與四類聖者之發展，乃是「初期大乘」的「最有力的動力」[335]。第三類聖者未有明確的見道方式，第四類聖者的道階也跟著落空而模糊了。學眾就此一再呈問請教，契答中，2002 年終於同意：無生法忍菩薩的道階可以合上另一種見道的「綜合說」[336]。由此構成四類聖者的發展，新造血源。

[332] 《印順 1985a》頁 152，頁 153 又說（筆者插入四類聖者的數號）：「甚深（空）義，（1）慧解脫聖者，沒有涅槃智的超越體驗，當然不會說。（2）俱解脫聖者，有現法涅槃，但好入深定，或長期在定中，當然也不會去闡揚。（3）惟有有涅槃知見而不證的，（4）在崇尚菩薩道的氣運中，求成佛道，利益眾生，才會充分的發揚起來（也有適應世間的成分）。」

[333] 頁 72、94。

[334] 《印順 1988》如下設問：「菩薩的修「空性勝解」，直到得無生忍，還是不證入涅槃，怎麼可能呢？」（頁 94）接著的作答則摘引《空之探究》（頁 151-153）。

[335] 《印順 1989》頁 56：「『初期大乘』是菩薩道。菩薩道的開展，來自釋尊的本生談；『知滅而不證』（等於無生忍的不證實際）的持行者，可說是給以最有力的動力。」

[336] 〈印順 2002〉頁 144、《呂勝強 2003》頁 296。

四類聖者的架構，未被《印順 1985b&1989》專節專論；猶如1941&1952 的長文另類判教，未被合觀並比。但是，該架構一再修補發展，成爲一再呈問申論的焦點[337]。這乃因其法義蘊涵豐富，精微深廣、切關修證；還因其大異《空之探究》之前的長期法義核心，新闢知見。

出版《空之探究》的同年，出版《遊心法海六十年》，概述學思歷程與大要。該書自述修學至《空之探究》的歷程，接著的弘法願心：「希望能對『阿含』與『律』，作些簡要的敘述」[338]。述要《阿含經》與《律藏》，正是包含於《有部論書》所分的「佛法時代」之五個研究問題[339]；其時尚未專著的，至少還有「佛陀及其弟子」。今日，這些仍待繼續研究。該書五分修學歷程，最後的「獨處自修」階段（1964-1985）歷時二十餘年，成書後的嵩壽圓滿成百（-2005）。這期間（1964-2005）共約四十年，鉅著接連問世，思想又有新發展，契世之用亦新；若擴大爲遊心法海「八十年」，回顧百壽的圓滿一生，可重新綜合分期。

1988 年出版《印度佛教思想史》（代稱爲《印佛史》或《印順

337 例如，〈印順 2002〉（頁 108 開始，乃 1992 年「條述」問題結構）、〈開仁 1999a& 1999c& 2002a& 2002b& 2003a& 2003b& 2004〉的系列文章（《開仁 2005》〈序〉頁 IX）、〈昭&開 2005〉，問題意識都集中在四類聖者的架構。

338 《印順 1985》頁 39。

339 《印順 1968》〈序〉頁 5。

1988》），乃是「對印度佛教思想發展研究的結論」[340]。就寫作的「心願」，1968 年《有部論書》以來的諸研究，對「『印度之佛教』的錯誤與空疏，……已作部分的改正與補充。但印度佛教演變的某些關鍵問題，沒有能作綜合聯貫的說明，總覺得心願未了」[341]。就在1988 年的《印佛史》，法說終了心願。《印佛史》「綜合聯貫」的架構爲何？擴用《聖典集成》的判教論，判分印度佛教思想爲四期（並整合大乘論的三系），改變《印度之佛教》的五期說與二類三時教；輔以《初大》的歷史動力論，形成印度佛教思想史論。就四類聖者的法義架構，補充見諦得道的方式，漸鑄成法義核心；點說人間佛教的意義，但未闢章節專論時代應用。這待下一書的融貫攝要。

1989 年，出版《契理契機之人間佛教》，要述「核心思想」，攝要典範後期的新體系，「從『印度佛教嬗變歷程』，說明『對佛教思想的判攝準則』，而表示『人間佛教』的意義」[342]。實質上，該書試著融貫典範前後期的各式判教（《印佛史》未重引釋融貫《印度之佛教》的判教）與法義核心，結說新判教；並且契對新機運，以新判教「說明人間佛教」的現代應用與新對治，向於新時代。《契理人間》回應時代，化爲「人間佛教」的時代實踐，並推動向前；

340 《印順 1989》頁 185。

341 《印佛史》〈自序〉頁 1。在〈惠敏 2004〉，詳引上段序文，略述印順法師的不同判教（並比及平川彰教授的分法，頁 22），研究：其部派思想的「三世有與現在有」之發展（頁 30-40）。

342 《印順 1994》頁 168。

標誌著新典範的時代意義與應用狀況之變[343]。在對治上，兼重：當時台灣佛教的發展，伴隨著現代化而來的「庸俗化」等[344]。1990 年代，所處的台灣進入現代之後，華人區、東亞、乃至世局新變，全球進入時代典範轉移。印順法師的新典範伴隨著台灣佛教的興盛，廣被海外華人，乃至回流中華本土，進入國際。

合一併觀《印順 1988&1989》，對比於 1942 的《印度之佛教》與 1941&1952 的判教長文等，可見其創新典範的發展，後期鑄成

[343] （a）《契理人間》標誌的時代意義與影響，可對比《印順 1985b》感言的「孤獨」（頁 59：「我有點孤獨…對我修學佛法的本意，能知道而同願同行的，非常難得！」）與《印順編 1987》的〈序〉（例如，頁 2：「傳統佛教界給予的反應，……實在使我失望」）。編成該書後的「近七年，對我寫作而表示意見的，似乎更多一些」（《印順 2004》頁 239，在第 3-4&6-8&10 文，頗反應其契台灣佛教的新用）。

（b）〈宣方 2003〉指出：〈江燦騰 1988〉將「印順思想的總體品格界定為『人間佛教』。這一觀點隨即為楊惠南等其他學者所接受，印順法師也於一九八九年編撰出版《契理契機之人間佛教》一書，等於認可江氏及學界之命名」（頁 8）。隨後，展開新典範的「人間佛教」之詮釋發揚；在《楊惠南 1991》及書前的〈自序〉，道出印順法師創新典範的重要歷史背景與內涵。可廣視為發展應用的，例如《昭慧 2003》與《楊惠南 2005》。

[344] 例如，頁 50、65。頁 66 還論及：對異教的態度，「一般的發展傾向，近於印度晚期佛教的『天佛一如』，中國晚期佛教「三教同源」的現代化。為達成個己的意願，或許是可能成功的，但對佛法的純正化、現代化，不一定有前途，反而有引起印度佛教末後一著（為神教侵蝕而消滅）的隱憂」。在全球化時代的宗教相遇與溝通，更值得擴大反省。

新體系。就此合觀比較，下一目將說明：典範後期鑄新體系的過程。

1994 年，增訂出版《平凡的一生》[345]（或代稱《印順 1994》；同年，巡禮那準備與初創典範的中華本土。生命時序延入新時代的 21 世紀，2005 年 6 月 4 日安詳入滅。「遊心法海」80 年，鑄立華語系佛教的新典範，光顯佛法，榮歸佛陀。

第二目　後期鑄新體系的過程

印順法師百壽圓寂，遊心法海 80 年。綜觀新典範從前期到後期，歸本於釋尊及其教導，在典範的後期鑄成新體系，可從三大線索說明。首先，法義核心上，後期整合為四類聖者的架構，以溝通其所謂的「佛法」與「初期大乘佛法」。其次，判教論上，以聖典成立史論的四悉檀判印佛史的四期，結合印佛史的歷史動力論，形成印度佛教思想史論。第三，「人間佛教」的時代標誌，延續太虛法師「人生佛教」的現代改革，推動海外華人佛教的現代化。所以說，新典範乃「一」本於釋尊及其教導，判分綜合「三大」線索；「一本三大」，在典範的後期鑄成新體系。

創新典範的歷程，重心之變，可從著作的重點作概觀。前期的著作重於大乘三系的論辯，至 1950 已講著三系的經論，並為探源（研究如來藏系，因緣之故而後出）。在 1951 起稿《西北印度之論

[345] 1998 寫下「重訂本」，身後出版為《印順 2005》。

典與論師》之際、及在 1968 續成《有部論書》之際，教理與教史的寫作重點都不再是大乘三系，而是圍繞「佛法時代」。廣義上，都可能是創新典範的前後之過渡期；若就一生的學思發展，特別是續成《有部論書》之際。到了 1971 的《聖典集成》，鉅著研究佛法之本的聖典，明顯開始新典範的後期，重於抉發「釋尊的真諦」，述佛法發展到大乘。相對地，前期重於「引導學者復歸於釋尊本義」。

若從印度佛教史的發展來看後期的著作；其基礎在於探本佛法與研究聖典集成史，1971 年著有《聖典集成》，1983 年編有《雜會》。隨教史的發展，溝通佛法至大乘佛法（1968 的《有部論書》述部派思想），1981 的《初大》（還提出印度佛教的歷史動力論），1985 出版的《空之探究》（還提出四類聖者的新法義架構），1985 年寫的《方便之道》。再後，初期大乘經的各種法門，這在《初大》的第 10-15 章。再後，後期大乘，有 1981 年的《如來藏之研究》；《如來藏之研究》與 1985 的《空之探究》，亦可視爲再辨大乘三系。可見，典範後期探本佛法，重於「佛法」與初期大乘之連結，明顯不是大乘三系之辨。

在 1985 出版《空之探究》的同年，《遊心法海》出版，述學思歷程。1988 的《印佛史》結論對印度佛教思想發展的研究；1989 的《契理人間》融貫成新體系的攝要。1994「增訂」1971 的《平凡的一生》；1998「重訂」，住世攝眾至 2005 年，身後出版爲《印順 2005》。可見，始於 1968 的《有部論書》之過渡，到了 1971 的

《聖典集成》探本佛法，依本聖典史的四大宗趣，新判佛教而獨立於太虛法師的晚年判教，再鑄新典範；後期逐漸鑄新，融貫結攝爲嵩壽期的新體系。後期鑄成新體系，表現在《印順 1985a&b &1988 &1989》。

以《印順 1988&1989》爲線索，對比前期的兩類判教（1942 的《印度之佛教》、1941 的〈法海探珍〉與 1952 的〈從依機設教來說明人間佛教〉），可觀察其前後的發展，分析後期如何鑄成新體系。

先分析 1988 的《印佛史》在新典範的地位，以見新典範的發展。在新典範的前期（1938-70），〈法海探珍〉與 1942 的《印度之佛教》啓發自太虛法師的判教定論，初創典範的規模；《印度史》在新典範的後期（1971-2005），結論式地「綜合聯貫」印度佛教思想史。兩書分處前後期的始終[346]；實際關係，《印佛史》判分印度佛教思想史爲四期，以經爲主，再整合大乘論的三系[347]，被攝要於

---

[346] 二書的代表性可見《印順 1988》〈序〉頁 1、《印順 2005》頁 167-8。

[347] 該判教的綱要，參見《印順 1988》〈自序〉頁 2-6（括號內的數目才是筆者所加，並略重分段）：

「（1）釋尊開示的正法，是『先知法住，後知涅槃』。……（2）『初期大乘』經……。……（3）『後期大乘』經。……（4）再進就是本來是佛了。這是佛教思想發展中，由法而佛的始終歷程。

（1）佛法甚深……。爲了方便普化，……施設『念佛……』……。『念佛』，是從（2）『初期大乘』，（3）『後期大乘』，進入（4）『秘密大乘佛法』的通途。……

《契理人間》；改變《印度之佛教》的五期說與二類三時教，以論爲主[348]。至於新典範的前期，1941 的〈法海探珍〉與 1952 的長文等，還大幅引用發展太虛法師晚年的判教定論，另類判教。新典範的前期並存二類判教，預伏著可能的發展整合。但是，在 1988 年的《印佛史》，並未重釋綜合，目的是爲了結論「印度佛教思想發展」，結判印佛史，整合《初大》的歷史動力論與《空之探究》的四類聖者架構，點說人間佛教意義，呈現最後的新體系。在《印佛史》，並未引據、重釋且融貫既有的各式判教；更未從《聖典集成》所揭示的聖典史之四悉檀，重釋「依機設教來說明人間佛教」。這

以上是大乘經法的情形。……大乘論有 1.中觀系……2.瑜伽行系……3.如來藏系……。後起的『秘密大乘』，攝取『中觀』與『瑜伽』，繼承『如來藏』說，從信仰、修行中發展完成。」

348 （a）《印度之佛教》頁 10-11：「自教理之發展言之：亦有三時……。初時教以『諸行無常印』爲中心……。實有之小乘，如說一切有部，其代表也。第二時教以『諸法無我印』爲中心……。性空之大乘，如龍樹之中觀學，其代表也。第三時教以『涅槃寂靜印』爲中心……。真常…之一乘，如『楞伽』、『密嚴經』，其代表也。」

（b）相對比較之下，《印順 1988》以「經」爲主而判分，《印度之佛教》則以「論」爲主而判分。而在 1952 年的〈依機設教來說明人間佛教〉，曾以圖解「教機的差別」，判分三期佛教的中心：初期佛教的中心是「出家解脫」、中期佛教的中心是「在家慈悲」、後期的中心是「神天貪忿」（《印順 14》頁 38-42）；這是以契機的對象爲主，而含有教團與「律」的意味。總之，如何以佛陀的契機教導爲中心，從發展史而揭示重點，兼顧教法、教團之互動於社會而疏展佛教，從而化佛法爲今日之用，值得諦思。

一切，則待《契理人間》的融貫攝要。

1989 的《契理人間》乃融貫新典範的「核心思想」，作爲綱領性的小冊，以助讀者由簡攝廣。分析其如何攝要「核心思想」，可略見後期鑄新體系的歷程。嵩壽期的《印順 1985b&1989》，都是導讀的小書，次第後繼《印順 1985a&1988》的研究結論，完成攝要；前書重於歷時的思想發展史，後書重於結構的融整。1971 年初寫自傳式的《平凡的一生》，重於敘事緣，1994 續爲「增訂本」，2005 出版「重訂本」。結合三書（1985b&1989&2005），略知創新典範的一生、學思歷程與思想大要。從而，可分期一生的學思發展階段。

《印順 1989》試著以《聖典集成》的後期判教，融合前期二類並存的判教，點釋華語系傳統的台賢判教（兼及太虛法師），以說明「人間佛教」。這是《印順 1989》的架構與目的，如《印順 2005》定位該書的「核心思想」：「從『印度佛教嬗變歷程』，說明『對佛教思想的判攝準則』，而表示『人間佛教』的意義」（頁 168）。該書融合判教的痕跡與重新回應時代，顯示作者的修學用心與歷程，結示後期定說的新體系。

《印順 1989》融貫《印度之佛教》代表的第一類判教，這是該書的明顯內容，見於該書第 1-6 節。第一節總述「探求佛法的信念與態度」，頁 1 就標舉出《印度之佛教》的志學銘句：「立本於根本佛教之淳樸，宏傳中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟」！

在第二節，以後期判教定論的四期說，融釋前期的三份判教書

文：〈法海探珍〉的大乘三系（未述及印度三期與境外三區等）、《印度之佛教》的五期說[349]、《印順 1968》的三期說（佛法、大乘佛法、秘密大乘佛法）；並將三期說的「大乘佛法」次分成「初期大乘」與「後期大乘」，變為四期。頁九，並有表解。這個表解的四期說與大乘論的三系（「性空唯名論」、「虛妄唯識論」、「真常唯心論」），就是在 1988《印佛史》的章名用引號所作的科判。以四期說含攝大乘三系，在下述各節整合判教。

在第三節，就以四期說點釋台賢的判教（頁 9-16）。如此直接點釋，乃其著作難得一見的。至於太虛法師的晚年判教，只在最後整合大乘論的三系時，一語點釋（頁 16）；三系判的重心，則在古代的圭峯宗密與永明延壽。可見，《契理人間》的新判教正對華語系佛教的舊典範，已無意且獨立於太虛法師的判教定論（第七節述時代性的人間佛教時，則成為重點）。

第四節論「印度佛教嬗變的歷程」。雖在首段之末，即重引 1942 的志學銘句（頁 18，省略「梵化之機應慎」）；實際內容無涉於該名句，而是解釋四期說與大乘三系，乃 1988 的《印度史》之摘要。其所謂的「初期大乘」之前，單判為所謂的「佛法」，並未獨立判分一般上所謂的「部派佛教」；這乃其新判教的明顯缺口[350]。

[349] 引自《印順 1989》頁 6：「一、聲聞為本之解脫同歸；二、菩薩傾向之聲聞分流；三、菩薩為本之大小兼暢；四、如來為本之菩薩分流；五、如來為本之佛梵一如。」（改為：「天」佛一如）。原述於《印度之佛教》頁 3-9。

[350] 這個缺口，所謂的「部派佛教」與原始的論藏都隱而不見。若對照《印度之佛教》的「三時」判之「初時教」（頁 10：「初時教以『諸行無常印』為中心，理論、修行，並自無常門出發。實有之小乘，如說一切有部，其代表也」），加上巴利系統的論藏之發展，缺口則更明顯。這個明顯的缺口，可突顯後期判教的特殊意趣：「佛法」直貫「初期大乘」，焦聚於四類聖者的架構。

第五節論「佛教思想的判攝準則」，引據《聖典集成》的研究，以《四部阿含》的成立史所示的四悉檀，對應四判印佛史為四期。並作有表解，如下（筆者以括號加入數目期別與四《阿含經》之名）[351]。

佛法	（1）	第一義悉檀	顯揚真義	（雜）
大乘佛法	（2）初期	對治悉檀	破斥猶豫	（中）
	（3）後期	各各為人悉檀	滿足希求	（增一）
秘密大乘佛法	（4）	世界悉檀	吉祥悅意	（長）

解釋上表之後，又結歸於志學銘句。在重引銘句時，插補字與增新標點（筆者加底線註明）。所謂：「立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教（指「初期大乘」）之行解，（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟！」（頁 32）如此費心插增的效果為何？間接造成重釋。

第六節「契理而又適應世間的佛法」，就用四悉檀四判的印佛教，解說志學銘句。但是，未直接融釋《印度之佛教》的五期說；

[351] 頁 30。引自《印順 CD》。

可能因其間的明顯不融。重釋這個志學銘句，試著對照第五節的表解，可用號碼表示期數如下：「（1）立本於根本佛教之淳樸，（2）宏闡中期佛教（指「初期大乘」）之行解，（?）（梵化之機應慎），（3）攝取後期佛教之確當者」。

在《印順 1989》的前六節，試以後期的判教，融合前期之說，特別是《印度之佛教》的志學銘句。如此重釋，首先造成實質內容的轉換。例如，《印度之佛教》的「（2）中期」（性空唯名）與「（3）後期」（虛妄唯識與真常唯心）乃以大乘「論」的三系爲主；新判的四期說，初期大乘與後期大乘主要乃「經」說爲主。再如「（梵（改爲『天』）化之機應慎）」，本指「中期佛教」相伴的「梵化」；《契理人間》依《聖典集成》的四悉檀（判印佛史爲四期），重釋說：「『初期大乘』的神化部分，如看作『長阿含經』那樣，是『世界悉檀』、『吉祥悅意』」（頁 42）。如此重釋，宗趣上正同於《聖典集成》所判釋的「秘密大乘佛教」[352]；在《契理人間》第五節（頁

[352] （a）這些發展，略引如下。（a1）在《聖典集成》（頁 878），結說：「『秘密大乘佛教』流行，『劣慧諸眾生，以癡愛自蔽，唯依於有著……爲度彼等故，隨順說是法』。這是重在『世間悉檀』。佛法一切聖典的集成，只是四大宗趣的重點開展。」（a2）在《契理人間》（頁 31），幾乎同引上文，結說：「四、『秘密大乘佛法』的流行，融攝了印度神教所有的宗教行儀。如說：『劣慧諸眾生，以癡愛自蔽，唯依於有著。……爲度彼等故，隨順說是法』。……是『世界悉檀』。佛法一切聖典的集成，只是四大宗趣的重點開展。」（a3）在《契理人間》（頁 42），重釋說：「『初期大乘』的神化部分，如看作『長阿含經』那樣，是『世界悉檀』、『吉祥悅意』」。

31），亦已重引《聖典集成》所判釋的「秘密大乘佛教」。可見，依四期的定說，「（梵（改爲『天』）化之機應慎）」（本指「中期佛教」相伴的「梵化」）如何判屬呢？若要維持四悉檀的四判印佛史，就暗示著通於「秘密大乘佛教」。因此，在《契理人間》的小書，不只重釋銘句的內容有異；三次重引志學銘句（頁 1、18、32），三次的字句都異。可見，該書的用心所在。

除了實質內容的改造，判攝原則也轉換。在〈法海探珍〉[353]與《印度之佛教》[354]，都以所謂的「三法印」爲判教的所依；到 1952 的〈從依機設教來說明人間佛教〉，改用四悉檀。及至 1971 年《聖典集成》，基於聖典成立史所示的四悉檀，四判印佛史，建立新的判教，成爲後期定論。所以，《契理人間》用四悉檀的判攝原則重釋前期的判教。

正因實質內容與判攝原則的轉換，其乃融貫而有創新，合而不同；以後期融釋前期，後期判教則爲定論。如此重釋志學銘志，亦間接鬆解《印度之佛教》的判教。因爲，該書的判教，乃是束五期爲三時；如該書的〈自序〉（頁 3）：「察印度佛教之流變，自其事理之特徵，約爲五階而束之爲三時」；或說：「印度佛教五期之流變，

（b2）這個發展而造成的差異，原因在於判攝原則已改依「四大宗趣」，而又根源於「『四部』聖典的特性」（如《聖典集成》頁 878 結說：「佛法的四大宗趣，從『四部』聖典的特性中表現出來。」

[353] 《印華 4》頁 76-7。

[354] 《印度之佛教》〈自序〉頁 4；頁 10-11。

今更束之爲兩類三時教」（頁 9）。正是束五期爲三時，所以，結論出志學銘句。到了《印順 1989》，用四期重釋該銘句，正是隨順《聖典集成》的四悉檀，鬆解「束」五期爲三時教。至於《印順 1989》第二節，曾引釋《印度之佛教》所五期判分的印佛史，並未實際進行融釋，亦難以相融通於後期定說的四期判分。綜結觀之，在《契理人間》，試融釋前後期判教爲一體結構，仍存著前後的變異不融[355]。這事實正顯世間的緣起。

總結而論，在 1971 年《聖典集成》，建立四悉檀判教的四期說，獨立於太虛法師的判教定論，亦從典範的前期過渡到後期，開始再鑄華語系佛教的新典範；經過各部鉅著，《印順 1989》融貫後期新體系的攝要，點釋華語系佛教舊典範的台賢判教。

前後期的發展，還表現在四類聖者的法義架構，用以連結「佛法」與「初期大乘」，焦聚判教論的特色與旨趣。在《契理人間》，如何進一步融貫發展呢？《空之探究》新詮的慧解脫阿羅漢，已很特別，例如說：「慧解脫聖者，沒有涅槃智的超越經驗」（頁 153）；

---

[355] （a）在《印順 2004》（頁 194），述及：《契理人間》的第六節重釋《印度之佛教》的志學銘志（引文略異於《契理人間》頁 32）；以示思想發展的「修正、補充」而又「沒有什麼不同的」。《印順 2004》頁 254 又用不同的方式引用該銘句。這些重引而略加重釋，都未如《契理人間》的系統性重釋。但是，契機用心於提示思想重點，引導修學佛法，則都相同。

（b）對此「變異不融」，強試融整，不當地歸納表解，曾見於〈陳水淵 1997a〉下（頁 46 的表二）。

至《契理人間》，還加入歷史描述，說：「佛弟子多數是不得根本定的，沒有神通，但以『法住智』而究竟解脫」[356]。「慧解脫聖者，沒有涅槃智」，「但以『法住智』而究竟解脫」；這還同於「佛法」（《須深經》）的「先知法住，後知涅槃」）嗎？還通於龍樹的「若不依俗諦，不得第一義」嗎？至於會通佛法與大乘佛法的「見解」，另建四類聖者的法義架構，新詮經義；若基於《井水喻經》詮釋出來的第三類聖者，可直接作爲第四類聖者的「可能」基礎，還需要龍樹的「若不依俗諦，不得第一義」來溝通嗎？[357]在《契理人間》，

---

[356] 頁 35-6。類同的看法已出現在《方便之道》（《印華 2》頁 32）。

[357] （a）依《須深經》的「先知法住，後知涅槃」，來詮釋「佛法」與會通大乘；這乃新典範前期的重點。

（a1）可見證於下的二例。取認於太虛法師時，說「依《阿含經》意：『先得法住智，後得涅槃智』，修行取證性空解脫，必須依世俗而入於勝義，也即龍樹菩薩所說：『若不依世俗，不得第一義』。」（《印順 9》頁 238）商榷於王恩洋居士時，說「即性空而觀於假名之事相，則自歷然而悟必然之緣起，得法住智。即假名而觀乎性空之寂滅，則證入離言本寂而得涅槃智。要『先得法住智，後得涅槃智』。『不依世俗諦，不得第一義』」（《印順 20》頁 111）。（a2）對此核心思想，《成佛之道》精粹地說：「法住智知有爲世俗，涅槃智知無爲勝義。『依俗』諦的緣起因果，而後『契』入緣起寂滅的『真實』。」（頁 225）

（b）依《須深經》的「先知法住，後知涅槃」，來詮釋「佛法」及其通於「初期大乘」，已成《印順 1988&1989》的主軸。

（b1）《印順 1988》〈自序〉頁 2：「釋尊開示的正法，是『先知法住，後知涅槃』」。頁 5 又綜說：「以『佛法』的『中道、緣起』，貫通『大乘佛法』

還結合《初大》的「歷史動力論」，第三與四類聖者之發展，乃是「初期大乘」的「最有力的動力」（頁 56）。至於基礎的戒學，《初大》則已新詮聖典的十善業，異於《印度之佛教》的舊詮。這些法義，已闢新知見，重構舊「見解」，轉換新典範的核心。判教定論的基礎，則是聖典成立史論；結合四類聖者的法義架構，已然鑄成典範後期的新體系。推動「初期大乘」的「最有力的動力」，隱含時代應用；《契理人間》應時代之機運，則明顯見於第 7-10 節。

在《契理人間》的第 7 節，開始融貫典範前期的另一類判教（1941 的〈法海探珍〉與 1952〈依機設教來說明人間佛教〉），化為「人間佛教」的時代標誌，延續太虛法師「人生佛教」的現代改革，進一步淨化中國佛學的不諦，兼對治當時的台灣佛教。兩篇判教長文，都消化太虛法師的晚年判教；最後則都正對其「人生佛教」的依趣，抉擇出契應時代的實踐方案。1941 之文結歸於「佛教是實踐人生的宗教」；1952 之文就題為「說明人間佛教」，歸結於正式「提倡人間佛教」[358]。到了《契理人間》，更圓熟地延續改造太虛法師「人生佛教」，先於第 1-6 節，試著重釋融貫前期的第一類

的『性空、唯（假）名』。龍樹說：『若不依俗諦，不得第一義』，那是回歸於『佛法』的立場，『先知法住，後知涅槃』了」。（b2）《印順 1989》（頁 20）則說：「『若不依俗諦，不得第一義』，回歸於『先知法住，後知涅槃』——『佛法』的立場。由於緣起而有，是如幻如化都無自性的，所以緣起即空。」

[358] 這兩文的目的相同，可見於結論最後一語的字句幾乎全同：「即人成佛的佛教」、「從人而向於佛道」。

判教（《印度之佛教》代表），點釋傳統的台賢判教，鑄成後期的判教；再於第 7-10 節，應用判教，「說明人間佛教」。因此說，《契理人間》攝要新典範的「核心思想」，架構與目的乃「從『印度佛教嬗變歷程』，說明『對佛教思想的判攝準則』，而表示『人間佛教』的意義」。這即是上兩篇長文的論述架構與目的，亦是新典範的總體架構與目的。

就《契理人間》攝要的後期新體系，可先對比 1941 的〈法海探珍〉[359]。首先，新典範所謂的「三法印」（諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜）[360]，乃是該文判教的所依，亦為《印度之佛教》的所依。其次，在新典範的判教之中，法義核心乃溝通佛法與大乘佛法；在〈法海探珍〉與《印度之佛教》，則以三法印與一實相共貫[361]。第三，三法印也是方法論的所依，1953 年寫有〈以佛法研究佛法〉。總之，同依三法印，建立判教論、溝通佛法與大乘性空學、建立方法論；這正是典範前期的隱約體系，並且相通於《中觀今論》「自

[359] 如《開仁 2005》頁 2 說：〈法海探珍〉可以說是《契理人間》的「前身」。

[360] 在聖典的經藏中，《雜阿含經》常教導：「色無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所；如是觀者名真實正觀」（例如第 9-12 經，《雜會上》頁 13-16），或教導：「無常、苦、空、非我」（《雜第 8 經》《雜會上》頁 11）。在《相應部》，則教導：無常、苦、無我（如《S22:15-17》III p.22）。其間的關係與後代的發展，深值研究。

[361] 《印華 4》頁 99、《印度之佛教》頁 50-52。詳見《印順 8》第十二章。

成一完整的體系」。但是，在後期的《聖典集成》，依聖典成立史論的四悉檀，開始新典範的後期判教，就轉移了三法印代表的前期體系。這亦代表，後期強化「詮釋」旨趣[362]，前期強於抉「判」旨趣；所以，「融鑄」典範後期的新體系。

《契理人間》攝要後期新體系的痕跡，還可對比 1952〈依機

[362] （a）新典範有濃厚的「詮釋」旨趣；這被〈宣方 2003&2005〉深刻的洞見（後文頁 18：「印順思想就其根底而言乃是一種佛教聖典詮釋的方法與範式」）。相伴這個詮釋旨趣，新典範還重視法義的真實性，即是抉「判」旨趣。更基礎的，研析龐大的聖典文獻，才提出基礎的聖典成立史論，又有《雜阿含經論會編》（及〈雜整〉）；如此研究聖典傳承的文獻學旨趣（參見〈林鎮國 2002b&2003〉頁 3&頁 10），則是新典範的基礎。作為忠實佛弟子的印順法師，正是重探法源，「以人間的佛陀——釋迦為本」，才批判華語系舊典範的「合法性」（如〈宣方 2005〉頁 15：所說「反省中國佛教傳統的合法性」），開創華語系佛教的新典範。

（b）在〈宣方 2003&2005〉，敏銳地「批評台灣佛教未建立反省和批判的主體性格」（後文頁 16）。這種不足，在重要的根源，就思想上，太虛法師與印順法師的「問題意識」乃共承二十世紀初「中國社會各個領域思想」（如後文頁 15），都可判屬於「現代」型的典範；印順法師掩關後，對時代的直接回應又趨弱（《契理人間》才又重啓）。而當今台灣（為主的海外）華人社會（與佛教），已進入全球化的新時代（如〈蕭新煌 2003〉等）；中華本土相隨（佛教較慢）。如〈宣方 2003〉，已反省新時代典範之「必要性」與「思想資源」（頁 12f.）；今日，各地域的佛教如何建立「反省與批判的主體性格」？因緣諸多，基礎的，透過佛教的原始聖典，研究釋尊的教導，建立「合法性」；發揮釋尊深刻的人性批判與廣闊的社會批判（後部份未被印順法師相稱地重視），醒覺人心與世風，厚植各區域佛教的交互主體性。

設教來說明人間佛教〉。在《契理人間》第 7 節，先說明與太虛法師「人生佛教」的三點不同。說明第一點不同時，首先引出其晚年判教之文，再抉擇其「行之當機及三依三趣」；這正是精煉上二長文的論述。第 7 節正式「說明人間佛教」，就是引用〈依機設教來說明人間佛教〉等文的「序論」；重述要義時，「時代傾向」亦同引述該「序論」。因此說，為了消化太虛法師的晚年判教與「人生佛教」，而有 1952〈依機設教來說明人間佛教〉，代表新典範的前期；為了融貫新典範的前後期判教與四類聖者的架構，再化為「人間佛教」，而有《契理契機之人間佛教》，代表典範後期的新體系。

但是，在《契理人間》，判教的主體含攝聖典成立史論與印度佛教思想史論，再普遍泛說：廣及一切佛法；而 1941 與 1952 的判教長文，所判的範圍廣涉印度境內與境外三區，吸收太虛法師晚年定論，完整含攝佛教世界，而正對時代之用。這個不同，又是新典範的一項發展。而《聖典集成》確立的四期定說，即難以延伸對應解釋印度境外三系，亦為判教論的一大不足[363]。從而，在《遊心法海》與《契理人間》，就只是選取 1941 與 1952 二長文的片斷，無法重述或融釋其中的判教。更基礎的缺失，四期之時間分隔不「平允」，亦即標舉個人詮釋出來的「初期大乘」為一期（時間約只 200

[363] 在 1985 年 8 月，開始撰寫的《方便之道》（收於《印華 2》，寫作年代參見《印順 1994》頁 167）。該書判分佛法的流變，仍用印度的三期與境外的三區（頁 1-3）。可見，適切且完整彰顯佛教世界之重要。

年）[364]。這一不足與不「平允」，早受太虛法師評議。這種判教的特殊旨趣，初大爲一期，「佛法」爲一期，所謂的「部派」則缺隱，試著直接連結貫通；具體化於四類聖者的架構，從而形成典範後期的核心。判教論所基的聖典成立史論，則更值得研究[365]。

[364]（a）太虛法師基於自判的晚年定論，評《印度之佛教》所判乃不足以含攝印度境外三系。

（a1）自說詳爲：「基佛世之淳樸，握持馬鳴、龍樹、無著之一貫大乘，前融采聲聞分流而後攝擇宗見各持與如來一體；亦即依流傳在中國者，攝持錫蘭傳者及擇取西藏傳者，成一批評而綜合而陶鑄之新體系，庶其爲著述印度佛教史之目標歟！」（《太虛全書》精第 25 冊，p.50）。

（a2）太虛法師評《印度之佛教》所判的「三時教」爲「除別存偏見者，無論何人難想其平允」。（a2.1）先說自己的判教：「印度之佛教：佛世根本爲一期，初五百年小行大隱爲一期，中五百年大盛小衰爲一期，後五百年密興顯附爲一期；此按著教史常識，灼然可知者」。（a2.2）接著評說：「原著於此千五百年中乃在馬鳴後、無著之前短短百餘年爲龍樹提婆獨立一時，馬鳴爲大乘興印度之本，抑令湮沒，無著與密教極少關係，乃推附後時密咒爲一流；約爲第一時六百年，第二時一百年，第三時八百年，則除別存偏見者，無論何人難想其平允也。」（《太虛全書》精第 25 冊，p.63）

（b）可能受此評議，1952 年的判教長文又重判三期各爲五百年（《印順 14》頁 38-43），略同於〈法海探珍〉的三期判（《印華 4》頁 77）。若緣該評議，而重「思考」；更顯初創新典範時，受太虛法師的「啓發」。《聖典集成》提出新的判教論，正適合劃分新典範的前後期。

[365]（a）可參見《復歸（二）》〈導論章〉第三節。在《復歸（一）》（頁 38-43 及其下的註腳），曾順〈水野弘元 1988〉，略評其主張。首先，其貢獻乃：印順法師整編《雜阿含經》的「組織面」與「復原面」都極合理」。其次，兩項待證明處：「印順法師對經典成立史的研究中，還不能成立其兩項基本的歷史陳述：一：《雜》與《相》是三分說的歷史順序、二：四部的歷史順序是〈雜〉與〈相〉、中、長、增。」第三，兩層次的誤置：「〈雜整〉（與《印順 1971a》）有兩層次的誤置。第一層是歷史順序的誤置，關鍵是誤用後起的《雜阿含經》爲整個歷史順序之基點。第二層是理論優位的誤置，誤以法義真理的理論順序支配事實發展的歷史順序。」

（b）至於水野博士的主張：《長部&相應阿含》「大體上含有不少古老的層面」，《中&增部阿含》則較「新層經典」；部分的《小部》與《四部阿含》的詩偈，「遠比四阿含成立更早」（參見《水野弘元 1996》頁 62-3）。

在《契理人間》的前 7 節，以四悉檀四判聖典史與印佛史，融鑄前期的兩類判教，點釋華語系佛教舊典範的台賢判教；兼而重整四類聖者的法義架構。第 7 節融貫的第二類，則是爲了「說明人間佛教」，第 8-10 節進而解釋。其中，一再紹述太虛法師言行（如頁 44 & 50 & 67），在最後一頁（頁 69），結說：「我是繼承太虛大師的思想路線（非『鬼化』的人生佛教），而想進一步的（非『天化』的）給以理論的證明。」可見，新典範的歸本法義與後期判教雖獨立於太虛法師；實踐目的的時代意義，一生相隨於太虛法師的佛教現代改革。

嵩壽攝要後期的新體系時，契引時代新機緣；時隔 1952 年「序論」人間佛教，已近四十年。若就時代意識而言，該書說「時代傾向」時，仍同引 1952 的「序論」，同論佛教的現代發展。該書的回應引導，明顯契對其時的現代台灣佛教，切要針砭；例如，現代化伴隨的「庸俗化」、宗教相遇而來的現代式「天佛一如」或「三教

同源」（頁 65-6），而語多鼓勵。至於 1980 年代之末，華夏與東亞文明已新開展，兩岸尤然。其時亦當世局新變之際，誰能預知世間的無常呢？但是，21 世紀，確已進入新時代。所以，印順法師創建「現代」的華語系佛教新典範。

該書結束於展望未來：少壯的人間佛教「適應現代，更能適應未來進步時代的佛法！」（頁 69）因此，契應今時的全球多元共生，歸本於釋尊的教導，著眼於華人受用佛法，評釋向於新時代。該書作者以嵩壽 84 之年，懷著喜悅，一語「願」結全書：「願生生世世在這苦難的人間，爲人間的正覺之音而獻身！」學習佛陀的教導，本然隨喜世間的多緣善願，更何況堪能獻身於「人間的正覺之音」！Sādhu（善哉）sādhu sādhu！

第三目　表解新典範的「三期八階段」

印順法師新建思想典範的三期發展，類同於太虛法師的三期開創發展；吸收而重造之，建立華語系佛教的新典範，圓滿捨報於 21 世紀的新時代。

兩位現代大師的第一期都是準備期，在先前的典範中學習成長。第二期吸收改革先前的典範。太虛法師改革獨尊己宗的中國傳統判教，倡「八宗平等」共弘。印順法師則改革太虛法師的晚年判教，立本於釋尊及其教導，開始「新」創典範之前期。新典範的前期到後期（第二期到第三期），研創的過程，亦類似於太虛法師從

第二期到第三期。太虛法師受到世界佛教的影響，本於中國佛學，判分整個教史，脫離台賢的判教方式；化爲人生佛教的現代改革，形成思想典範。印順法師亦受到世界佛（教）學研究成果與方法的影響，研究世界佛教根源的原始聖典，新判佛教，脫離太虛法師的晚年判教，點釋舊典範；化爲「人間佛教」的時代標誌、兼對台灣佛教，鑄成典範後期的新體系。

印順法師創新典範的三期發展，代稱與時間如下：「新典範的準備」期（1906-1938）、「新典範的前」期（1938-1970）、「新典範的後」期（1971-2005）。若結合「遊心法海六十年」（《印順 1985b》）的五分修學歷程[366]，擴大爲遊心法海「八十年」，就百壽（1906-2005）的圓滿一生，可分成八階段。

在《印順 1985b》，自述歷程的五階段，1：「暗中摸索」階段（1925-30），2：「求法閱藏」階段（1930-38 入四川前），3：「思想確定」階段（1938-52），4：「隨緣教化」階段（1952-64），最後是「獨處自修」階段（1964-85）。但是，1：「暗中摸索」階段，述自 1925 開始「摸索」佛法；若溯自出生，啓發童蒙，多年追求宗教，第 1 階段可稱爲「啓蒙摸索」（1906-25）。3：「思想確定」階段（1938-52），可改稱爲「典範初創」階段

另方面，該書所分的最後「獨處自修」很長，成書後的嵩壽圓滿成百，共四十餘年（1964-2005）；期間的思想有新發展，契機應

[366] 《印順 1985b》頁 3-39。

用則落實增強，若以關鍵性著作的出版為準，再細分為四。5：「掩關續修」階段（1964-70），始於 1964 掩關（1965 出關），繼續修學佛法之志，繼續修撰完成《有部論書》，至出版《聖典集成》之前。這階段，亦可視為新典範的前後過渡期。[367]6：「典範再鑄」階段（1971-84），始於 1971 年的《聖典集成》，研創獨立的新判教規模，進入新典範的後期再鑄；1981 年的《初大》補充「印度佛教的歷史動力論」，直至出版《空之探究》之前。7：「鑄新體系」階段（1985-94），始於 1985 年的《空之探究》提出四類聖者的架構，1988 年的《印佛史》融鑄後期的新體系；《印順 1985b&1989》則分別緊跟前二書，簡述鑄型；1994 增訂《平凡的一生》之自述傳記。8:「停筆榮歸」階段（1994-2005）[368]，1994 年大致停筆，同年巡禮創新典範的中華本土[369]，榮歸祖庭；思想更落實榮盛，德學感召，殊榮倍加歸至；終歸寂滅，榮歸佛陀。

因此，詳分新典範的八階段，名稱與時間如下。1：「啓蒙摸索」階段（1906-30），2：「求法閱藏」階段（1930-38），3：「典範初創」

[367] 就新典範的分期，《印敏捷 2000》，參照《遊心法海》，依「思想轉化的歷程」，重新劃分成四期（頁 37-46）。第一與二期，屬於本書所分的「新典範的準備」期；而第四期，自完成《有部論書》以來，「幾乎都是學術性的著作，可見其順應世界性佛教研究脈動之心意甚明」（頁 45）。

[368] 在〈藍吉富 2002a〉，以印順法師 1994 年停筆，來區分台灣的佛教（學術）思想史（頁 1），展望「後印順時代」。

[369] 《印順 2005》頁 208-13，《潘煊 2003》頁 297-305。

階段（1938-52），4：「隨緣教化」階段（1952-64），5：「掩關續修」階段（1964-70），6：「典範再鑄」階段（1971-84），7：「鑄新體系」階段（1985-94），8：「停筆榮歸」階段（1995-2005）。

總之，新典範的發展可大判為三期，開分為八階段，簡說為「三期八階段」。於下，表解印順法師的思想分期。

【表解印順法師創新典範的歷程：三期八階段】

三期 / 8階段	第一期		第二期			第三期		
	新典範的準備期 1906-1938		新典範的前期 1938-1970			新典範的後期 1971-2005		
階段	1	2	3	4	5	6	7	8
啓蒙摸索	1906-30							
求法閱藏		1930-38						
典範初創			1938-52					
隨緣教化				1952-64				
掩關續修					1964-70			
典範再鑄						1971-84		
鑄新體系							1985-94	
停筆榮歸								1994-2005

第四項　華語系佛教的新典範

印順法師生長於清末民初，時值現代中國的大動盪，東亞處於日本侵略殖民的新局，經歷世界大戰。創新典範的三期發展中，準備學習於該時代氣運，推新太虛法師的佛教現代改革；探本佛法，以期救教利民，緩國族之危急。初創新典範於中華本土，完成與落實於海外華人的台灣。當今的全球化，漸交流於中華本土與國際。

其創建「華語系佛教新典範」，可在三脈絡觀察比較。首先，在世界佛教中，屬「華語系的東亞」佛教。其次，在華夏與東亞文化的交互對比，屬華語系的東亞「佛教」。第三，在世界（宗教）史，屬「現代型」的華語系東亞「佛教」。以下，從這三點，觀察其時代意義與價值，詮釋向於新時代。

新典範的自我認同與研究重心都在佛教，不崇尚民族情感，有著佛法的普世精神。首在佛教的世界發展中，對比觀察「華語系」佛教新典範。

（1）新典範歸本釋尊及其教導，同於巴利語系的南傳佛教。對讀研究（日譯）巴利聖典，開展現代式的聖典研究，相資相成[370]；

[370] 《印華 5》評價巴利三藏的價值：「這雖然是部派的，但所傳經律，應用印度中古時期的方言，到底去佛世不遠，便於探求印度初期『佛法』的實態。把握佛法的特質，成爲佛弟子的信行，在佛法的研究中，可說是太重

有助華語系佛教交流學習巴利語系佛教，若巴利語系佛教加深現代化，亦需吸收回應現代的聖典觀。不以巴利語系佛教為小乘，鼓勵「互相尊重」[371]；而又「與巴利語系學者論大乘」，則異之。

（2）主要運用古代的華譯佛典，以華語著作，弘化區與契機的對象都在華人，點釋論難華語系佛教舊典範，迎對疏導華夏文化。相對於在印度本土，其判宗的「佛法」與初期「大乘」，則相破與相資於婆羅門神教。因此，其著作與思想雖重於印度佛教與思想，乃屬於華語系東亞佛教；置於華夏與東亞文化的交互對比時，則更明顯判屬。

（3）透過法尊法師為主的翻譯與討論，認識藏語系的北方佛教。由此確分大乘的空有[372]；始終反對（秘教的）天佛一如，則判分於藏傳佛教，乃至痛斥其咒術異行。

（4）新典範的研究，吸取日本為主的現代西式研究，漸交流於國際佛學界；隨著對台灣為主的海外華人佛教之影響，開始受到國際注意。整體而論，新典範，已初步接觸歐美語系的西傳佛教；隨全球化與宗教交流，將更相涉於西方佛教學界。

（5）至於，其判宗於印度傳統的「佛法」與初期「大乘」，與

要了！」（頁 88）。其下並說譯為華文之重要。在《聖典集成》與《有部論書》，正是對讀日譯的巴利藏，大舉突破華語系佛教的傳統。

371 《印華 5》頁 91。

372 《印順 2004》澄清：「不是月稱應成派的傳人」（頁 247）；更「批判」宗喀巴導向於「密宗道」（頁 249）。

當今印度本土教區的互動，則待觀察。

總之，印順法師創建「華語系」佛教的新典範，歸本釋尊及其教導，重於研究佛法在印度的源流，契對華語世界，化佛法為利世之用。對比研究巴利三藏，通於根本而發展有異；論難華語系傳統佛教，而意在活化；抉擇藏語系佛教，而珍惜其同屬佛教之發展。利用現代佛學研究與影響海外華人佛教，逐漸交流於國際佛教學界。

華語系佛教的「新」典範，在世界佛教中，亦有特新之處。論佛教在印度的創立而發展（到大乘），這乃一般佛教史的論題。而新典範的特色則是：新說其所謂的「佛法」與「初期大乘」而溝通之；具體的做法，則是「引導學者復歸於釋尊的本義」與抉發「釋尊的真諦」。這種猶如《初大》，雙向並用還原與發展的方式，於「佛法」接尋初期大乘理想人物的「血脈」「淵源」。這特色在後期的新體系，聚焦於四類聖者的架構，由此「新」說釋尊的教導。

其次，新典範交互對比於華夏與東亞文化。對比於東亞文化，屬東亞的「華語系佛教」；對比於華夏文化，屬華語系的「東亞佛教」。受日本為主的現代佛學影響，未明顯回流或影響日本等中華鄰邦，而日本文明的現代發展更有獨立性，適合稱作「華語系佛教新典範」。

新典範，透過佛弟子的「見聞而受持」，一本於「釋尊遺言景行」，開展三大「新」義，鑄成後期的新體系。首先，四類聖者的法義架構，研究與詮釋聖典的《阿含》教說，以期建立「初期大乘」

理想人物的可能性；又以《阿含》聖典爲本，判分如來藏爲大乘「別教」[373]。這完全異於華語系佛教的舊典範。其次，「以人間的佛陀——釋迦爲本」，基於聖典成立史論，建構印度佛教思想史論爲主的判教論，不僅異於太虛法師的「大乘別有法源（在『阿含經』以外）」，更新於華語系傳統的神話式判教。第三，「人間佛教」的時代標誌，延續太虛法師「人生佛教」的時代精神。這個「新」機，推動台灣爲主的海外華人佛教；對中華本土的可能影響，或可隨喜觀待。

新典範的「一本三大」，批判華語系的舊佛教，活化（海外）華語佛教。1944 年與人合編的《中國佛教史略》，綜說「中國佛教，源於印度之佛教，流行於中國民間」[374]，歸結於展望「新中國之新佛教」[375]。1951 年講《淨土新論》，1971 年出版《中國禪宗史——從印度禪到中華禪》；合而觀之，正好對治華語佛教修持主流的淨土與禪。在《契理人間》，點釋台賢判教。這些，正是新典範本於印度佛教，緣於救教之念，寄語華語系的舊佛教。

置身於中華文化與民族的衰落時代，一份華夏民族情感與文化關懷，思考著：充實的華夏古典文化與漢唐盛世爲何慢性衰落至今。1975 年出版專著：《中國古代民族神話與文化之研究》[376]。早

[373] 《如來藏之研究》(《印順 1981b》〈自序〉頁 1)。

[374] 《印順 22》頁 1。

[375] 同上，頁 92-3。

[376] 相類的思考，1953 年寫有〈中國的宗教興衰與儒家〉(參見《印順

在準備成熟新典範之際，已緣於梁漱溟先生之出佛歸儒，而深思佛教如何安民興邦[377]。廣對華夏固有的儒與道之疏理，著有專文；還曾評及同時代的新儒家[378]。因此說，新典範的「根本信念」之一乃「不爲民族情感所拘蔽」[379]，但不是沒有民族與文化情感[380]，更非不關心置身的國家與文化；而是歸依佛法僧，以佛法利民興邦、莊嚴文化，從而「發揚佛法以鼓鑄世界性之新文化」[381]。

新典範的發展過程，中華鄰邦的日本之現代佛學研究，曾有「相

19》的第 2 文)。。

[377] 新儒學的開山梁漱溟先生，早年曾激發太虛法師的「人生佛教」；又於 1937 年自述「出佛歸儒」的原因，而印順法師聞之。這些都影響印順法師創新典範。在大時代的文化激盪與人生抉擇上，梁先生歷經救國救人的運動，晚年卻宣稱：「我一直是持佛家的思想」，並對分熊十力先生爲「儒家」(轉引述自〈景海峰〉)。而印順法師則自歸本釋尊以來，一任時代與人心之激盪與急變，致心創新佛教思想典範；後來，著作被（新儒家）據以研究佛學（如《牟宗三 1984》頁 29&411，《中哲史勞著》卷中頁 194），乃至引人即世學而安頓於佛陀之教。

[378] 專文在《印順 19》的第 3-4 文。在《印順 20》，第 1 文專評第一代的「熊十力的新唯識論」，第 8 文涉及第二代的唐君毅先生之「絕對精神」；早在《印順 9》已評及牟宗三先生（〈自序〉頁 6），後來還與之「論三諦三智與賴耶通真妄」(《印華 5》第 7 文)。

[379] 《印順 1968》〈序〉頁 2。

[380] 例如，1994 的巡禮中華本土時，真情流露於「頂禮一拜，潸然落淚」(參見《潘煊 2002》頁 302，《印順 2005》頁 209)。

[381] 《印順 14》第 14 文。

當影響」[382]。1937 年，印順法師透過日本學者的（印度學）佛教學的研究，吸收現代佛學的治學方法，確定「探求佛法的方法」[383]：「從現實世間的一定時空中，去理解佛法的本源與流變」，開拓合於史實的研究方法，破除中國佛學的神話史觀。事實上，還吸收其研究成果而交辯之，間接互動於國際。

創新典範的過程，吸收日本爲主的現代佛學研究方法與成果，依年代發展爲主，略述如下。

在新典範的準備將成熟之際，1937 年上「讀到了日本高楠順次郎與木村泰賢合編的『印度哲學宗教史』；木村泰賢著的『原始佛教思想論』」[384]。其時還讀到日人論唯識史的書，相輔於中華本土的大乘三系學風，激盪助成第一本專書《唯識學探源》[385]，確立文獻與思想並重的教史研究方法（所謂教證與理證）。木村的前書，提供其古代印度文明傳統的背景，以明佛陀的創教之特色；這明顯表現在《印度之佛教》第一章[386]；後書則可能提供《佛法概論》的參考（架構）[387]。

[382] 《印順 2004》頁 241：「日本近代的佛學，對我是有相當影響的」。

[383] 《印順 1985b》頁 9。

[384] 《印順 1985b》頁 9

[385] 《印順 10》〈自序〉。

[386] 參閱而述佛陀之創教，另在〈佛教之興起與東方印度〉（《印順 16》第 2 長文）。《印度之佛教》還另參考「三部書」等（《印順 2005》頁 26-8，《印度之佛教》〈重版後記〉頁 6-7）。）

[387] 參見《復歸（二）》〈導論章〉第二節第二項第二目的第二條註。

1950 年，參考宇井伯壽的〈佛滅年代論〉等，寫〈佛滅年代抉擇談〉[388]。1956 參加泰國的佛滅 2500 年紀念，又再論列。這乃參酌華語系東亞佛教的傳統而交論於巴利語系的南傳佛教。

1952 年，赴日參加佛教的國際會議，請回《日譯南傳大藏經》。直接感受世界佛教的同異，寫〈華譯聖典在世界佛教中的地位〉。

1953 寫〈以佛法研究佛法〉，以佛法的三法印，作爲研究方法的原理，吸收批判（日式）現代佛學的研究方法。類同的意趣，又於 1967 年交辯於曾留日的張漫濤先生[389]。

1968 年續成《有部論書》，主要參考了日人的著作，更強化文獻學的研究方法。

1971 年出版的《聖典集成》，經藏的部份深受呂澂研究的啓發，整體研究參考了日人爲主的著作，間接交辯於現代佛學的研究主流（依持巴利聖典）[390]。1983 年出版《雜阿含經論會編》。就重整《雜阿含經》的部份，深獲讚美；至於整體的聖典成立史，則另有評價。

1971 年出版的《中國禪宗史》，「曾參考日本學者的著作」[391]。該相關研究本由胡適先生促發，1969 左右又在台灣論辯[392]，都是成就該書的因緣。期間又專文評論胡適的「考據」結果與「捉妖、打

[388] 並下述之文，在《印順 22》第 3&4 文。

[389] 《印順 20》第 11 文。

[390] 《印順 1985b》頁 33-5。

[391] 《印順 2004》（頁 245），並述辯一些因緣。

[392] 相關的論辯還可參見《江燦騰 1996》頁 339f.。

鬼」的研究態度[393]。胡適的研究方法，美爲現代的科學方法，實接連於清朝的乾嘉考證學風，相通於文獻學式的佛教研究；該學風在民初的破傳統之時運，得到新的發揮，形成有名的「古史辨」[394]。關涉到「古史辨」的主題，印順法師 1975 年出版的《中國古代民族神話與文化研究》（初「啓發」自日本人的著作），則採取「近於釋古的」方法[395]。對於依史考辨論斷，於專評胡適研究禪學的文章中，結省考據方法的價值：「史的考據，是爲了明瞭事實的真相。文獻既不一定充分，而誰也不能遍讀一切書。所以在考據論斷時，先要不預存成見（心裡沒有鬼），客觀的，平實的表示自己的意見。誰能保證自己不會錯呢！」[396]終歸於勸說：「無論是對古人，對現代人，落筆不要過分的肆無忌憚，大吹大罵，說話要爲自己留點餘地才得！」[397]

在 1981 年出版的《初大》，核心的論題，研究：「從佛法到大乘佛法」，相辯於平川彰博士等的主張[398]，述評其主張：「大乘經以十善爲尸羅（戒）波羅蜜，十善爲在家戒等理由，推想大乘與出家

[393] 《印順 20》第 2 文。

[394] 參見〈林鎭國 2002〉頁 2-3。

[395] 〈序〉頁 2&4。

[396] 《印順 20》頁 99。

[397] 續上

[398] 《印順 1981a&1985b》頁 10f.&37。平川彰的主張，略可參見《莊譯平川彰 2002》頁 216-32（esp.227-32）；同書頁 254，又說：「初期大乘佛教的戒是以十善爲代表，這顯示了初期大乘佛教是在家者的宗教運動」。

的部派佛教無關。大乘不出於出家的部派佛教，推想有非僧非俗的寺塔集團，以說明大乘教團的起源。果真這樣，初起的大乘教團，倒與現代日本式的佛教相近。這一說，大概會受到日本佛教界歡迎的，也許這就是構想者的意識來源！」[399]《初大》對此多所研究，提出新見解，綜合爲「印度佛教的歷史動力論」：「佛涅槃以後，佛弟子對佛的永恆懷念」。這是很重要的論題，當然會有各方的討論[400]。就新典範本身，對該主題的特見如何綜合或抉擇其餘著作的直接見解或可能意涵，亦可能引起研究[401]。

再就《初大》於新典範的整體意涵上，首先適合與《聖典集成》綜論，基於聖典史論形成判教論的主體。這兩鉅著加上《有部論書》，佐證「華譯聖典在世界佛教中的地位」。其次，新典範的法義主軸是溝通佛法與大乘佛法。《初大》對論於平川彰的研究，提出新見解，歸結於歷史動力論。其中，有的間接或直接改變了先前的主張。例如，《初大》對原始聖典中的十善之新解說[402]，可對比《印度之佛教》[403]。又如，初期大乘與在家出家之關係[404]。第三，到了

[399] 《初大》頁 9。底線筆者所加，對照於正文下一段的分析。

[400] 例如，《W&T2000》第三章。

[401] 例如，〈溫金柯 2005〉頁 72 的一些記述；並參《印順 2004》第 6 文。

[402] 這一主題初論於《聖典集成》頁 738-9，發展於《初大》頁 286f.&1189f.。

[403] 在《印度之佛教》第三章第二節，論「世間之淨化」，作了系統之分析與定位；對比於第三節「世間之解脫」，則是修證的層次分明。

[404] 可參考《印順 2004》的第 6 文。又如，在 1952 年的〈從依機設教來

1985 年的《空之探究》，提出四類聖者的架構，改造《初大》已爲大乘無生忍菩薩接通的「血脈」「淵源」。至於 1992 年回應外國學者質疑《智度》爲龍樹所造[405]，則維護重要「論」據的歷史基礎。這些，突顯新典範的特色在於新說佛法與大乘佛法；意趣則活化華語系佛教的舊典範[406]。

說明人間佛教〉，對比分析三期佛教的中心，說：「初期佛教，以出家的聲聞僧爲中心。……以大乘佛教興起的時代，……這一期的佛教，從出家移入在家，從人而移向天，爲高級的天與在家人的趣入佛法，也是適應於崇奉天神的在家婆羅門而發揚起來。……第三期的佛教，……天神（特別是欲界的低級的）爲佛教中心」（《印順 14》頁 39-43）同書的另文又說：「佛法說：人，要有健全的人格，就得從五戒、十善做起，十善便是人生的正行。」（頁 140）

[405] 《印順 1992》。

[406] （a）這可比較日本的水野弘元博士《佛教的真髓》〈序言〉之結論：「從信仰實修的層面，來檢視如法的佛教宗教性立場到底流傳在什麼地方。總之，真正繼承原始佛教中釋尊教法的是印度初期大乘佛教。……中國佛教固然也具有初期大乘佛教的層面，但真正蓬勃發展的卻是學術研究式的中期大乘佛學，因而使得佛教成爲高深、複雜的宗教，而與民眾疏遠。日本佛教雖然承續中國佛教而從事佛學研究，但其吸收、採納的大多是屬於實際信仰修持的部份，尤其是鎌倉時代的念佛宗、禪宗、唱誦經題等新佛教，就是嘗試繼承原始佛教及初期大乘佛教的教法，以探究純粹、簡明的信仰實修而形成的新興宗教。這就是筆者認爲『佛教真髓』的所在」（《水野弘元 2002》〈序言〉頁 5）。

（b）比較新典範的焦點與水野先生的「佛教真髓」，都爲了探源「釋尊教法」而「檢視如法的佛教」之流傳，並以印度初期大乘爲繼承者。而他們的不同。首先，新典範從解行並重來衡量；水野則偏重「信仰修持」，明顯取意於活化日本佛教。其次，新典範宗主印度的佛法與初期大乘，未結歸於中國佛教；水野結歸於日本的新佛教，並謂其超越中國佛教。這就顯示新典範重於法的精神；而水野偏重「信仰修持」、刻意歸結於日本佛教（及其超越中國佛教），則陷於日本佛教的情結；平川彰可能有相類的意趣（印順法師則評論之爲：用「非僧非俗的寺塔集團，以說明大乘教團的起源……，倒與現代日本式的佛教相近」）。總之，新典範歸本釋尊，關心佛法受用於國族，不糾陷於民族情結。著眼於佛法利樂華夏與東亞，適合詮釋向於全球化的新時代。

創新典範，當然不是爲了標新立異於日本（等國際）的現代佛學研究；但是吸收其研究方法（或進路）與成果而相辯之，則促成新典範的發展。而新典範則未相對地影響日本佛（教）學界。這可做爲案例，說明現代東亞的新局，日本文明的維新轉向而更獨立發展，反過來影響華夏與東亞。而中華本土的佛教明顯受到日本佛教學之影響，儒學則未如此受影響[407]；這例說：佛教在日本的深厚傳統高於儒學，佛教在中華本土的傳統淺淡於儒學。

新典範溯本世界佛教的根源，精詳於印度佛教，吸收中華鄰邦的日本之現代佛學研究，批判華語系的傳統佛教，點化華夏文化，邁向國際。其思想典範，蘊育於中國現代化的大時代，推展太虛法師的現代革新，創新典範於中華本土，完成與落實於台灣爲主的海外華人區。這比較於中華儒學的現代改革，都起於救現代中國之

---

[407] 《陳榮捷廖譯 1987》第一章第四與五節。若說「熊十力的新唯識」輾轉帶著日本佛學的影響；這種時代大因緣的影響則遍及當時。

危；有似熊十力（1885-1968）與牟宗三先生（1909-1995）的兩代師資發展。熊先生開創於中華本土；後者始於本土、成於海外華人區的台港，吸收西哲的康德哲學於天台的圓教，創建新儒家哲學的新高峰[408]，外用爲民主與科學，回應五四運動。牟宗三哲學，1990年代中葉，在中華本土已「廣爲傳布」（於相關的學界），影響到中華鄰邦的南韓，且越過華夏與東亞而國際化[409]。相對地，印順法師的佛教新典範，化爲人間佛教的現代標誌，已廣於海外華人佛教（學）界，略及中華鄰邦的越南[410]，漸入國際。但新典範宗本人間釋尊，對治華語佛教舊典範的鬼神化，批判其違越佛教法源的聖典《阿含經》；若要正用新典範於中華本土[411]，則需法的精神，助益華夏（佛教）的世界性，並作當代的契機詮釋。至於，成於（港）台海外華人區的佛教新典範與新儒學，分別各重於影響海外華人與中華本土、中華鄰邦的越南與南韓，都未影響日本，則顯華夏與東亞的傳統結構與現代的新局。從而可見，佛教於華夏與東亞的地位，在不同區域與時代各有因緣，不能單依中華本土而類推。契對

[408]《鄭著牟宗三 2000》頁 223-35。

[409] 《鄭著牟宗三 2000》頁 224-6。

[410] 由於台灣佛教的興盛，帶動海外華語系佛教的教學與弘揚，來台研習的越南與南韓僧（信）等因緣，亦直接或間接傳播印順法師的新典範。1991年已有越文譯本的《淨土與禪》（《印順著作》頁 64）。

[411] 相關的分析，例見《鄧子美 2004b》頁 176、〈宣方 2005〉頁 19-26。

新時代的機緣，展望華夏與東亞的多元共榮[412]，佛法的正覺精神正適合擴大和平公分母，覺醒民族與文化情執，鋪設和樂的啓蒙之道。

新典範歸本於創建世界佛教的釋尊，吸收交辯於日本爲主的國際佛學界，已初步呈顯其世界性。推新華語系佛教，參與華夏與東亞的現代發展，在世界（宗教）史，屬「現代型」的華語系佛教。擴大觀察東方世界的現代回應，比較日本、南傳佛教與印度哲人吸收與批判西方思想而活化各自的傳統[413]，而印順法師的新典範[414]則意在點化華夏文化，活化華語系佛教，並未特別關懷佛教世界的其

[412] 以佛教爲主，開展現代（華夏與）東亞的視域與未來；例可參見《林鎮國 1999&2002a&2002b》、〈龔雋 2002-5〉，前者兼對比西方四想。

[413] 印度傳統最早回應現代西方，例如，創立「梵社」的 Ram Mohan Roy(1772-1833)，創立「聖（Ariya）社」的達耶難陀（Dayānanda Sarasvatī，1824-1883），乃至羅摩克里希那（Ramakrishna，1834-1886）與辨喜（Vivikānanda，1863-1902）（略見《許譯 Smart2004》頁 460-9，《馬著辨喜 1998》），曾任總統的拉達克里希南（Radhakrishnan，1888-1975）（《宮著拉達克里希南 1996》）。南傳佛教的泰國，蒙固王（1804-1868）的現代改革，最早開啓佛教的現代解釋，放棄神話的王權，保住該國免於淪入帝國殖民，影響深遠（《許譯 Smart2004》頁 520-3，《宋立道 2002》頁 106-8）。中華鄰邦的日本，現代化成爲強國；西田幾多郎與鈴木大拙開創京都學派的（禪）佛教。

[414] 在〈陳水淵 1997b〉（從「康德的知識論出發」，評論「印順的緣起論」），論及：康德思想影響西方佛學家 Stcherbatsky、東方印度教背景下的穆諦（T. R. V. Murti）、中華儒學的牟宗三、華語系佛教的印順 （頁 101 的註 6）（當補述日本的京都學派）。

餘教區。這就更易判分：印順法師的新典範立本佛教世界的根源，契對華夏，屬於現代典範。

華語系佛教新典範作爲世界佛教的繼承與發揚，對比世界各大宗教[415]，其歸本人間佛陀，嚴斥天佛一如與佛法的梵化，顯揚歷史的釋尊之即人成佛，完全異於亞伯拉罕三大一神教與印度教。讚美善良的宗教之利人益世，則開啓宗教對話與合作的契機。

總之，新典範作爲華語系佛教的現代典範，回應時代，已展現佛法利世的價值。而佛說：世間無常。佛語真實不虛，今日世局已進入全球化的新時代。把握世間無常的新機，世界宗教相遇對話，而又有各適所歸。台灣（爲主的海外華人）佛教多元蓬勃，參與國際，交流於中華本土；華語系佛教精髓的禪，透過日本學者的再造，第三代積極對話於世界宗教[416]。南傳佛教不只禪法受用於西方，亦由西方人自己在（東方與）西方建立起僧團[417]。中華儒學作爲華語系佛教的老友，新儒學的第三代已對話全球宗教與文化，參與引導

[415] 參見《印順 19》〈我之宗教觀〉。

[416] 三代之分參見《吳汝鈞 1995》（〈自序〉頁 1）。第三代的成果，例如《阿部正雄中譯 1992》、《阿部正雄張譯 2003》（並見〈林鎭國 2003〉的導讀）。1980 年代以來的「批判佛教」，開展新的反省。

[417] 最明顯的是，在泰國的 Ajahn Chah 傳承的指導，西方人 Ajahn Sumedho 等的開創。另有《Ṭhānissaro1994-01》，消化巴利律藏及註與疏等，整理成當代的行持方式。BPS 傳承的翻譯與著作，則提供「法」的基礎，與 PTS 互顯特色。

中華本土與兩岸和平[418]。印度教擅於宗教融合，辨喜（Vivikānanda，1863-1902）19 世紀末在西方的弘佈[419]，早宣揚一種「普世的印度教」，頗被當今的「全球多元主義」者所讚美[420]。這些，應合於今日的世界倫理之呼籲，助益三大一神教之和樂各趣。

因此，契時學習佛陀回應時代的智慧，與時相緣，化佛法的真理爲契世之用，評釋華語系佛教最具現代價值的新典範，導向新時代。

第五項　本書的評釋

觀察「華語系佛教新典範」的因緣，本書從華語與東亞看「新典範」，述析新典範的發展歷程與新體系，見其在現代世界的開創。

[418]（a）新儒學的第三期發展，例可參見《杜維明 1989&1996&2002》、《劉述先 2001》(《黃俊傑 2001》的第一章，及書前余英時教授的〈余序〉)、《林安梧 1998》（該書特別標舉「後新儒學」）。若視爲廣泛的應用研究，例如《儒商與二十一世紀 2004》；反省的考察，可例參《王賡武 2002》頁 136f.。擴大比較，還可參考〈甲申宣言 2004〉與〈兩岸和平論述 2005〉。

（b）若要洞穿王權與國事，可參見佛陀與波斯匿王的對話（《雜‧剎帝利相應》《雜會下》頁 83f.與《S3》I p.68f.）；單論止戰真和平，可參見《雜第 1236-7 經》（《雜會下》頁 96-7）。佛陀三勸琉璃王，阻其攻伐釋迦國（參見《巴專典》II p.876、《印典》頁 764b），則示教佛弟子盡力隨緣。

[419] 《馬著辨喜 1998》頁 42-56

[420] 《許譯 Smart2004》頁 467-8&667。

印順法師創建新典範，一「本」於釋尊及其教導，後期凝聚為三大「新」義，激發華語佛教的現代新生，點說世界宗教與文化。其提出新義，乃是為了顯揚釋尊的真實教，佛法利人、久住世間。所以，本書除了疏理出新典範的特見，更重要的，研究其引據的原始聖典、討論其理解、評釋其綜合新詮，以同顯釋尊的真實教。

本書的評釋，同「以人間的佛陀——釋迦為本」，而非天化的佛陀；回歸釋尊開啓的佛教，揚棄神話的佛教史觀。同以原始聖典的（阿含）經藏為法源，而非在聖典以外別有法源；意趣同於「復歸釋尊的本義」，並學習「釋迦為本」的律教；契應時代（kālena），經律合釋，發展佛教聖典解釋之學，詮釋「釋尊的真諦」，化佛法為當代之用。因此，本書共依於親緣釋尊的聖典，敬重佛弟子的分流，評論與詮釋其新義。

就新典範的核心而言，乃是溝通其所謂的「佛法」與初期大乘。在後期的判教定說，「佛法」為一期、「初期大乘」為一期，直接連結；四類聖者的架構新詮核心法義，點示出這個理趣，成為後期體系的核心。在該架構的法要，新詮其所謂「教法的根源」的《相應阿含》之《須深經》與《井水喻經》，奠下前三類聖者的磐石，支持第四類聖者；實則蘊涵深廣[421]，改造整合前期的種種論說。是以，四類聖者的架構至關新典範的合法性（dhammena），早被其學眾呈

[421] 上二經主要關涉定慧之學；關涉戒學的，例如「十善業」，廣則整體律教的適宜性（vinayena）。廣用於生活與修行的慈悲等四無量心（如《開仁 2005》第三章節三節整合「探源」），亦可研究其中的原始聖典之根據及解釋。

疑申論[422]；如果不能成立，將造成「新典範的內在危機」。聖典成立史論乃其判教論的基礎，如果基礎不穩，自然鬆動印度佛教思想史論，判教論（的印佛史）若又難以解釋印度境外的傳統，將擴大新典範的危機。新典範引導（台灣為主的海外）華人緬懷釋尊，推展人間佛陀之教，貢獻卓著。關心正法的佛友智士，值得關心其典範的合法性與解釋性。若真引發危機，則學習佛陀教導的真理，善加評釋，落實人間佛陀之教。

這些研究落實本書的旨趣，新時代的方向：學習佛陀的教導。著眼佛法受用於（海外）華人，關心華語系佛教的發展，透過評釋印順法師的華語系佛教新典範，引注法流一滴於華夏與東亞文化，建設正法的歸依。

《復歸二》第三章的評釋，延續《復歸（一）》的略評，先集中於四類聖者的架構，特別是《須深經》與《井水喻經》。至於整體架構、詳細評釋聖典成立史論（乃至印度佛教思想史論），則待基礎研究。

[422] 例如，〈印順 2002〉（1992 開始的四次呈問開示）、《開仁 2005》（〈序〉頁 IX）、〈昭&開 2005〉（福嚴佛學院研究部等都有討論）。

【附錄二】再評印順法師對《須深經》的新詮・兼述四類聖者的架構

第一目 引言

在《復歸（一）》第二章，以《須深經》為線索，研究定慧之學；述評中，兼及印順法師對該經的舊新之詮。在第三節，研究《須深經》的要旨：「先知法住，後知涅槃」，以明慧學的高層原則；第四節，研究「慧解脫及其所依的定力」；在第五節，「析論印順法師對《須深經》的新詮」，最後並初論四類聖者的架構（第三項）。

本附錄，再評論印順法師對《須深經》的新詮，核心是其據《須深經》新詮的「慧解脫阿羅漢」。這個新詮乃其四類聖者架構的基準點；相關環節的合法性，早有（學眾或弘揚者等）呈問或演義探源或抉擇[423]。在《復歸（一）》，引釋的聖典與論註廣泛，析論的範

[423] （a）例如，在〈印順 2002〉的一系列問答，如頁 109 呈問：「《空之探究》解說慧解脫阿羅漢：『沒有涅槃的自證』，似與《雜阿含經》不符？」頁 110 與 134 都呈問：據《井水喻經》為「觀一切法空而不證實際的菩薩模樣」似顯「證據力不夠充分」或「太過薄弱」？

（b1）〈開仁 1999a-2004〉的系列論文，問題意識如〈開仁 1999a〉最後的「後記」：「在印順法師晚年著作《印度佛教思想史》P.72 及《空之探究》P.151 中，發覺其將頓、漸現觀二者作二類根性之分別。……以上也許是法

圍不夠集中。本附錄，再擇要評論[424]；兼述四類聖者的架構。

另外，改正與補充第二章的〈附錄・記錄一段法緣——述評《空之探究》中「法智阿羅漢」的「新」典據〉（頁 336-360）。改正的是，「序言」誤排成原書頁 179 的註第 316，應改正為頁 221 的註第 382。補充的是，因緣俱足，在第三目之後，補入：提出「新」典據的相關信函。

第二目　再評與兼述

在《須深經》中，佛陀特別教導「先知法住（pubbe dhamma-

師的創見，不過筆者無法了解其早期（如《性空學探源》P.257→；《中觀論頌講記》P.441→；《成佛之道》（增注本）P.222→）與晚期說法之差異原因所在。」並見《開仁 2005》頁 IX；該書即是關涉四類聖者的架構而「探源」。（b2）《邱敏捷 2000》亦留意到，而評說：「正知見『有滅涅槃』而不證阿羅漢的，……『可行性』是否被認同，關係到未來人間佛教的推行」（頁 132）。《性廣 2001》亦覺察到相關的問題（頁 248 的註 112，並見〈昭&開 2005〉）。

[424] （a）在《復歸（一）》（特別是頁 200-14），曾研究《七十七智經》。將擇緣再研究。

（b）在《楊郁文 1993&2000》（頁 352-3&360），對《雜》本《七十七智經》，參考《瑜論》的釋文，提出一種值得參考的詮釋。在《開仁 2005》第二章（整編〈開仁 2004〉），參及該詮釋（如，頁 18）；論及《復歸（一）》研究的相關法義（頁 18）。

ṭṭhitiñāṇaṃ，直譯：先有法住智），後知涅槃（pacchā nibbāne ñāṇaṃ，直譯：後有對涅槃的智，意譯：後有涅槃智）」的修證次第，直接解釋慧解脫阿羅漢的修證原則。該經雖未提到俱解脫阿羅漢，亦修證此次第而解脫。這修證原則乃至是成聖共歷的過程；在《雜》本與《律藏僧》本，須深尊者初登聖位，已經歷此原則，即是證得涅槃智[425]；在《相註與疏》，亦以初登聖位即經歷二智的過程。二智的先後次第作爲成聖共歷的原則，這被印順法師的舊詮所接受；例如，《成佛之道》的頌文詮爲：「先得法住智，後得涅槃智；依俗契真實，正觀法如是」（《印順 12》頁 225）。

在新舊詮的差異[426]，一個明顯的基準點上，新詮的慧解脫阿羅漢以「法住智」而得解脫智，「沒有涅槃的自證」、「沒有涅槃智」（《空之探究》頁 151-2）；而在舊詮的慧解脫者，「涅槃是親切的體證了」（《印順 15》頁 227），法住智不足以成就慧解脫。舊詮《須深經》的修證原則時，如在《成佛之道》解釋說：「法住智知流轉，知因果的必然性，涅槃智知還滅，知因果的空寂性；法住智知生滅，涅槃智知不生滅；法住智知有爲世俗，涅槃智知無爲勝義」（頁

[425] 《雜》本說：「佛告須深：『是名先知法住，後知涅槃。彼諸善男子，獨一靜處，專精思惟，不放逸住，離於我見，不起諸漏，心善解脫』。佛說此經已，尊者須深遠塵、離垢，得法眼淨。爾時，須深見法，得法，覺法，度疑，不由他信，不由他度，於正法中心得無畏。」對讀另二傳本&《相註與疏》，參見《復歸（一）》頁 190-1&218-220。

[426] 可參見〈印順 2002〉頁 120 的「七」。

225）；該書並引《七十七智經》爲證，解釋說：「什麼是法住智？什麼是涅槃智？依七十七智經：……法住智是對因果緣起的決定智。……經上說：如依此而觀緣起法的從緣而生，依緣而滅，是盡相，壞相，離相，滅相，名涅槃智」（頁 224）。

而在印順法師的新詮，切要的新與誤詮很清楚。在 1985 年《空之探究》的新詮（《印順　1985a》頁　150-1）[427]，引證《須深經》，

[427] 原文詳如下（引自《印順 CD》，略爲分段）：

阿羅漢中，有不得深定的，有得深定的，這才方便的分爲慧解脫，與（心慧）俱解脫 ubhayatobha^ga-vimukta 的二類。

我要這麼說，因爲要解說一項事實。『雜阿含經』中，長老比丘們告訴須深 Susi^ma 比丘，他們是阿羅漢，但不得四禪（『相應部』說不得五通）及無色定。須深覺得難以信解，佛告訴他說：「彼先知法住，

後知涅槃」；「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃」。

這是說，阿羅漢有先後層次，也可說有二類。

一、法住智 dharma-sthitita^-jn~a^na 知：緣起被稱爲法性 dharmata^、法住 dharma-sthitita^，所以法住智是從因果起滅的必然性中，於五蘊等如實知，厭，離欲，滅，而得解脫智：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」。雖然沒有禪定，但煩惱已盡，生死已了。這是以慧得解脫，知一切法寂滅，而沒有涅槃的自證。

二、涅槃智 nirva^n!a-jn~a^na 知：生前就能現證涅槃的絕對超越（即大乘的證入空性，絕諸戲論；也類似一般所說的神秘經驗），名爲得現法涅槃 dr!s!t!adharma-nirva^n!a；在古代，被稱爲得滅盡定 nirodha-sama^patti 的俱解脫（不過滅盡定，論師的異解紛紜）。

這可能是二類阿羅漢，也可能是先後契入的層次。（<<空之探究>>p.150 ~ p.151）

作出兩項誤詮。（1）慧解脫阿羅漢以法住智而解脫，「沒有涅槃的自證」、「沒有涅槃智」[428]（這即是所謂的「法智阿羅漢」[429]）。（2）將二智的先後次第誤詮爲：二類阿羅漢（慧解脫與俱解脫）的先後層次。但是，該經核心，以「先知法智，後知涅槃」，作爲修證的次第，成就慧解脫；未提到俱解脫，更未就此分類解脫者。

在《印順 1988》頁 28-29[430]，先長段大致重述《空之探究》的

---

[428] 頁 152。

[429] 語出本目最後的信函。在諸多相關討論中，〈開印 2005b〉有明確（且獨特）的看法：對「慧解脫阿羅漢沒有涅槃智」表示異議。（原文說：「福嚴同學論文的問題，我是針對一些問答作出回應，『慧解脫阿羅漢沒有涅槃智』是其中一項，這一項，我表示了異議。」）

[430] 原文詳如下（引自《印順 CD》，略爲分段，底線重點）：

然而人的根性不同，雖同樣的證得阿羅漢，而阿羅漢也還有多種不同。這裏，說主要的二大類。經上說：有外道須深 Susi^ma，在佛法中出家，目的在「盜法」，以便融攝佛法，張大外道的教門。長老比丘們告訴須深：他們已證得究竟解脫的阿羅漢，但不得四禪（『相應部』作五通），不得無色定，是慧解脫 prajn~a^-vimukta 阿羅漢。不得（根本）定而究竟解脫，須深覺得離奇，所以提出來問佛。佛告訴他：「彼先知法住，後知涅槃」；「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃」。

從釋尊的教說中，可見阿羅漢智有先後層次，也有二類阿羅漢。

1、法住智 dharma-sthitita^-jn~a^na 知：緣起法被稱爲「法性」、「法住」，知法住是知緣起。從因果起滅的必然性中，於（現實身心）蘊、界、處如實知，厭、離欲、滅，而得「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」的解脫智。雖沒有根本定，沒有五通，但生死已究竟解脫，這是以慧得解脫的一類。

上述內容；最後，又一語述及另一種說法：阿羅漢「雖有二類不同，但生死的究竟解脫，是一樣的；而且都是『先知法住，後知涅槃』的。」

另一種說法，出現在同一段長文的結尾。如何理解呢？

首先，在《空之探究》中，乃於二類阿羅漢之間述及另二類聖者的內在關係，形成四類聖者的架構。若將另一種說法視爲獨立的另一種方式，則完全喪失四類聖者的架構。該架構如《空之探究》說（筆者插入四類聖者的數號）：「在佛教界，（1）慧解脫聖者是沒有涅槃智的；（2）俱解脫者有涅槃智，是入滅盡定而決定趣涅槃的。惟有另一類人（絕少數），（3）正知見『有滅涅槃』而不證得阿羅漢的；不入滅盡定而有甚深涅槃知見的，（4）正是初期大乘，觀一切法空而不證實際的菩薩模樣」（頁 152）。頁 153 又說（括號內的數目乃筆者所加）：「甚深（空）義，（1）慧解脫聖者，沒有涅槃智的超越體驗，當然不會說。（2）俱解脫聖者，有現法涅槃，但好入深定，或長期在定中，當然也不會去闡揚。惟有（3）有涅槃知見而不證的，（4）在崇尚菩薩道的氣運中，求成佛道，利益眾生，才會充分的發揚起來」。

2、涅槃智 nirva^n!a-jn~a^na 知：或是慧解脫者的末「後知涅槃」；也有生前得見法涅槃 dr!s!t!adharma-nirva^n!a，能現證知涅槃，這是得三明、六通的，名爲（定慧）俱解脫 ubhayatobha^ga-vimukta 的大阿羅漢。雖有二類不同，但生死的究竟解脫，是一樣的；而且都是「先知法住，後知涅槃」的。（<<印度佛教思想史>>p.28 ~ p.29）

其次，在《印順 1988》頁 72[431]，又再述要《空之探究》的二類阿羅，並結合到「初見諦理」的方式。這擴大了四類聖者的架構；順此而發展，在〈印順 2002〉，結合四類聖者與見諦的方式[432]。這就完全改造《初大》接通的「血脈」「淵源」。另方面的發展，在 1985 年寫的《方便之道》[433]，除了重述《空之探究》新詮的二類阿

[431] 原文詳如下（引自《印順 CD》，略為分段）：

佛法中的阿羅漢 arhat，有慧解脫 prajn~a^-vimukta 與俱解脫 ubhaya-tobha^ga-vimukta。慧解脫者是以法住智 dharma-sthitita^-jn~a^na，知緣起的因果生滅而得證的。俱解脫者能深入禪定，得見法涅槃 dr!s!t!adharma-nirva^n!a，也就是以涅槃智 nirva^n!a-jn~a^na 得證的。

阿羅漢如此，初見諦理的，也就有此二類：以法住智見道的，與次第見四諦得道相合；以涅槃智而證初果的，與一念見滅得道相合。（<<印度佛教思想史>>p.72）

[432] 頁 144。

[433] 原文詳如下（引自《印順 CD》，略為分段，並加底線於定學的新發展）：

由於心是定的異名，所以分為慧解脫，及（心與慧）俱解脫二類。佛為須深 Susi^ma 說：慧解脫阿羅漢，不得四禪，也沒有（五）神通，是以法住智 dharma-sthitita^-jn~a^na 通達緣起而得解脫的。俱解脫得四禪、無色定、滅盡定，依禪而引發神通，見法涅槃 dr!s!t!adharma-nirva^n!a。如從離煩惱，得漏盡智 a^srava-ks!aya-jn~a^na 而解脫來說，慧解脫與俱解脫，是平等而沒有差別的。

然**慧解脫者，沒有根本定**；眼見、耳聞都與常人一樣；老病所起的身苦也一樣（但不引起心苦）。俱解脫阿羅漢有深的禪定；引發神通——見、聞、覺、知都有超常的能力；老病所生的身苦，因定力而大為輕微。在阿羅漢中，

羅漢，並發展了基礎的定學；在《印順 1989》[434]，發展定學的歷史描述。這就形成四類聖者架構的基礎定學[435]。至此，該架構至少直接涉及定學與慧學、成聖見諦的方式。

第三，《印順 1988》頁 94-5[436]，又摘引《空之探究》的四類聖

俱解脫者是少數，受到佛弟子的欽仰。（<<華雨集第二冊>>p.31 ~ p.32）

[434] 《契理人間》（頁 35-6，筆者加底線於定學的新發展）：「佛弟子多數是不得根本定的，沒有神通，但以『法住智』而究竟解脫」。

[435] （a）《方便之道》（見《印華 2》頁 32）與《契理人間》（頁 35-6），對定學的發展，相違於《空之探究》的研究結論：「在解脫道中，四禪是佛說定法的根本，這應該是無可懷疑的」（頁 14）。頁 73 又說：「佛法的解脫道，是依止四禪，發真實慧，離欲而得解脫的」。

（b）對定學與慧學的結合，詳細分析與評論，宜置於四類聖者的架構。

[436] 原文詳如下（引自《印順 CD》，略為分段，並加入四類聖者的編號）：

大乘甚深義，從「佛法」的涅槃而來。但在「佛法」，見法涅槃——得涅槃智的阿羅漢，是「不再受後有」的，那（4）菩薩的修「空性勝解」，直到得無生忍，還是不證入涅槃，怎麼可能呢？我曾加以論究，如『空之探究』（一五一——一五三）說：

（3）「眾生的根性不一，還有一類人，不是信仰、希欲、聽聞、覺想，也不是見審諦忍，卻有『有[生死]滅涅槃』的知見，但不是阿羅漢。如從井中望下去，如實知見水，但還不能嘗到水一樣。……

（3）（絕少數）正知見『有滅涅槃』而不證得阿羅漢的；不入滅盡定而有甚深涅槃知見的，（4）正是初期大乘，觀一切法空而不證實際的菩薩模樣。……

（3）有涅槃知見而不證的，（4）在崇尚菩薩道的氣運中，求成佛道，利益眾生，才會充分的發揚起來」！（<<印度佛教思想史>>p.94 ~ p.95）

者架構，特別說明後二類聖者的關係（所謂：「大乘甚深義，從『佛法』的涅槃而來。……那菩薩的修「空性勝解」，直到得無生忍，還是不證入涅槃，怎麼可能呢？」）。這個法義的「可能」性，即植根於《空之探究》所詮釋的《井水喻經》。到了《印順 1989》[437]，將法義的「可能」性結合到《初大》的「歷史動力論」。正是四類聖者的架構，焦聚新典範的後期判教定論。

總之，在《空之探究》，開始新詮《須深經》，區分二類阿羅漢的先後次第，並形成四類聖者的架構。在《印順 1988》，共三次直接關涉到該法義；一語另說法阿羅漢的證入次第，或可詮釋發揮[438]。而四類聖者的架構，貫穿嵩壽期的專著，焦聚後期判教的核心，

---

[437] 《契理人間》（頁 56）：「『初期大乘』是菩薩道。菩薩道的開展，來自釋尊的本生談；『知滅而不證』（等於無生忍的不證實際）的持行者，可說是給以最有力的動力。」

[438] （a）有助於詮釋這個另說，還可參見〈印順 2002〉，1992 回答說：「『先知法住智，後得涅槃智』，依我的理解，他最後要涅槃的時間，一定要契入涅槃（智），次第是這樣」。（頁 121，底線筆者所加）

（b）可仔細分析對比的，（b1）《印順 1988》頁 28-9：「2、涅槃智 nirva^n!a-jn~a^na 知：或是慧解脫者的末「後知涅槃」；也有生前得見法涅槃 dr!s!t!adharma-nirva^n!a，能現證知涅槃，這是得三明、六通的，名爲（定慧）俱解脫 ubhayatobha^ga-vimukta 的大阿羅漢。雖有二類不同，但生死的究竟解脫，是一樣的；而且都是「先知法住，後知涅槃」的。」（b2）《空之探究》頁 151（底線筆者所加）：「一、法住智 dharma-sthitita^-jn~a^na 知：……這是以慧得解脫，知一切法寂滅，而沒有涅槃的自證。二、涅槃智 nirva^n!a-jn~a^na 知：生前就能現證涅槃的絕對超越（即大乘的證入空性，

可爲晚年定論，形成典範後期的新體系。

至於印順法師對《須深經》的新詮，核心的誤詮有上述兩項；詳細的分析與評論，可置於四類聖者的架構。

第三目　代結語

在《須深經》，佛陀教授「先知法，後知涅槃」的修證原則，成就（慧）解脫。若就印順法師在《空之探究》對《須深經》的新詮，乃至《印華 2》、《印順 1988》、《印順 1989》，都只引證《須深經》，其所謂的慧解脫阿羅漢以法住智而解脫、「沒有涅槃的自證」、「沒有涅槃智」，明顯誤詮《須深經》；在〈印順 2002〉的問答中[439]，亦旁證新詮依據《須深經》。新典範當中的主張會集於四類聖者的架構，至關佛法的心要與史實，值得如實論究。

印順法師歸本於「釋尊之特見景行」，「就歷史」事實，論「佛後之佛教，乃次第發展而形成」，答辯於太虛法師之議[440]。這是良好的範例，可爲佛弟子修學論法的參考。學習佛陀的教導，則

絕諸戲論；也類似一般所說的神秘經驗）」。同書頁 152：「在佛教界，慧解脫聖者是沒有涅槃智的；（2）俱解脫者有涅槃智，是入滅盡定而決定趣涅槃的。」

[439] 例如，頁 108&147。

[440] 《印順 20》頁 117-23。

是歸趣。

＊＊＊

以下，補充第二章的〈附錄〉，先補入：提出「新」典據的相關信函。為了刊出，感謝厚觀法師為典據作了新式標點，以助閱讀。

接著，重刊《復歸（一）》對該典據的兩筆討論，「序言」請回參該書頁 221 的註第 382。第一筆是《雜》本經文，直接關涉到第二目的「再評」；另一筆是《大毘婆沙論》中的記載，傳被視為關鍵的「論」據[441]。

補入：提出「新」典據的相關信函。

＊＊＊

厚觀法師要我將以下看法轉供您參考：

1、目前南北傳佛教之文獻都是部派的，所以各說都應予以並存；導師提到的「法住智阿羅漢」並非沒有「論」證，例如《阿毘達磨大毘婆沙論》所說（此一說，很明顯的也是專解《須深經》的）：

《大毘婆沙論》卷 110（大正 27，572b27-c27）：

[441] 可能關涉到〈印順 2002〉頁 120-1。

有餘師說：「近分地智是法住智，根本地智是涅槃智。」……時有五百應真苾芻，蘇尸摩前自讚已德：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。」蘇尸摩曰：「仁等所證依何定耶？為初靜慮為乃至無所有處耶？」諸苾芻言：「我等所證皆不依彼。」蘇尸摩言：「若不依彼如何得證。」諸苾芻曰：「我等皆是慧解脫者。」時蘇尸摩聞已忙然不識所謂，便作是念：脫我親友問此義者，我當云何？還詣佛所問如是義，世尊告曰：「蘇尸摩當知，先有法住智，後有涅槃智。」蘇尸摩曰：「我今不知何者法住智，何者涅槃智。」佛言：「隨汝知與不知，然法應爾。」時蘇尸摩不果先願，然彼五百應真苾芻依未至定得漏盡已後，方能起根本等至。由此故知近分地智是法住智，根本地智是涅槃智。

2、法住智通無漏在《大智度論》中亦有論證（也是解《須深經》之一說）：

《大智度論》卷 23（**大正 25，232c18-233c5**）：

【經】十一智：1）法智、2）比智、3）他心智、4）世智、5）苦智、6）集智、7）滅智、8）道智、9）盡智、10）無生智、11）如實智。

【論】法智者，欲界繫法中無漏智，欲界繫因中無漏智，欲界繫法滅中無漏智；為斷欲界繫 法道中無漏智，及法智品中無漏智。……復次，有人言：法智者，知欲界五眾無常、苦、空、無

我，知諸法因緣和合生，所謂無明因緣諸行，乃至生因緣老死。如佛為須尸摩梵志說：「先用法智分別諸法，後用涅槃智。」

3、《瑜伽師地論》中有關「法住智」之詮釋，您對「異生地」該段之解讀似有斟酌之處，這裡的「異生地」是指「有某凡夫在異生地時如何以聞思修所成作意來成就法住智」，仔細研讀論文，也覺得法住智是通無漏的：

《瑜伽師地論》卷 94（大正 30，835c19-836a8）：

復次、若有苾芻具淨尸羅，住別解脫清淨律儀，增上心學增上力故，**得初靜慮近分所攝勝三摩地以為依止，增上慧學增上力故，得法住智及涅槃智**。用此二智以為依止，先由四種圓滿，遠離受學轉時，令心解脫一切煩惱，**得阿羅漢，成慧解脫**。

此中云何名**法住智**？謂如有一，聽聞隨順緣性緣起無倒教已，於緣生行因果分位，住異生地，便能如實以聞、思、修所成作意如理思惟，能以妙慧悟入信解：苦真是苦，集真是集，滅真是滅，道真是道。諸如是等，**如其因果安立法中所有妙智，名法住智**。又復云何名**涅槃智**？謂彼法爾，若於苦、集、滅、道，以其妙慧悟入信解，是真苦、集、滅、道諦時，便於苦、集住厭逆想，於滅涅槃起寂靜想，所謂究竟、寂靜、微妙、棄捨一切生死所依，乃至廣說。如是**依止彼法住智，及因於苦若苦因緣住厭逆想，便於涅槃，能以妙慧悟入信解為寂靜等，如是妙智名涅槃智**。

《瑜伽師地論》卷 87，大正 30，787b4～11：

復次有二智，能令見清淨，及見善清淨，謂法住智及此為先涅槃智。

法住智者，謂**能了知諸行自相種類差別，及能了知諸行共相過患差別**，謂於隨順若苦、若樂、不苦不樂三位諸行方便，了知三苦等性。

涅槃智者，謂於如是一切行中，先起苦想後如是思：即此一切有苦諸行無餘永斷，廣說乃至名為涅槃，如是了知名涅槃智。

4、另外，如果純從北傳漢譯《須深經》之經文，有一處也值得留意（本經結語之重點擺在須深希望得知法住智得見法住智，自己也即時證初果，後來再證四果）：

《雜阿含經》卷 14（347 經）（大正 2，97b14-c7）：

須深白佛：「唯願世尊為我說法，令我得知法住智，得見法住智」！佛告須深：「我今問汝，隨意答我。須深！於意云何？有生故有老死，不離生有老死耶」？須深答曰：「如是，世尊！有生故有老死，不離生有老死」。如是生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識、行、無明。「有無明故有行，不離無明而有行耶」？須深白佛：「如是，世尊！有無明故有行，不離無明而有行」。佛告須深：「無生故無老死，不離生滅而老死滅耶」？須深白佛言：「如是，世尊！無生故無老死，不離生滅而老死滅」。「如是乃至無無明故無行，不離無明滅而行滅耶」？須深白佛：「如是，世尊！無無明故無行，不離無明滅而行滅」。佛告須深：「作如是知、如是見者，為有離欲惡不善法，乃至身作證具足住不」？

須深白佛，「不也，世尊」！佛告須深：「是名先知法住，後知涅槃。彼諸善男子，獨一靜處，專精思惟，不放逸住，離於我見，不起諸漏，心善解脫」。佛說此經已，尊者須深遠塵、離垢，得法眼淨。爾時、須深見法，得法，覺法，度疑，不由他信，不由他度，於正法中心得無畏。

（參見《雜阿含經論會編（中）》p. 62 ~ p. 63）

◎總之，印老主張「法住智」可以成就初果或四果，都是有出處的。

勝強　合十

***（結束）

《雜》本經文

（a）佛陀在段落 4 的回答，應是解釋「先知法住，後知涅槃」的整體原則。因為，三個傳本中，在這最後請求之前的整個段落 3，都是針對二智先後的原則而問答。更因為，在段落 4.5 中，佛陀確認整個問題的結論時，在《雜》本，佛陀也告訴須深：「是名先知法住，後知涅槃」。所以，三本對照之下，段落 4 中，佛陀的教導

是說明了整個大原則，不是只針對法住智。即使，段落 3.4 中，《律藏僧》只請求廣釋，《相》未再作最後請求，而《雜》的最後請求文，須深只提到兩次「法住智」，沒提到涅槃智。《雜》的最後請求文中，有可能是誤譯第二個法住智，或古代傳抄的錯誤。上述的分析說明，可看出對讀精審經文的重要，常可確切抉擇出經意。

（b）本書（第二至四章）的一份初稿中，已作上述的分析評論，被〈溫宗堃 2003a〉所引用（頁 15 的註 23）。但是，有些佛友看過該稿子後，對上述《雜》本《須深經》的經文（須深白佛：「唯願世尊為我說法，令我得知法住智，得見法住智」！）提供不同的解讀運用方式。認為這段文可以當作第四份文證，支持：「法住智」可以成就初果或四果。佛弟子研習佛陀的教導，熱心提醒，值得細加審思。這段法緣記述於本章第三節第四項的第一條註解。為了感謝佛友的誠摯討論，值得以法相贈。下面再分析幾項資料，補充說明本書上面對經文的抉擇。至於法友提供的另三筆文證，本章第三節第四項會精審分析。

（c）（1）依《大毘婆沙論》間接引述的《須深經》，法住智與涅槃智兩次成對出現：「世尊告曰：『蘇尸摩！當知：先有法住智，後有涅槃智』。蘇尸摩曰：『我不知何者法住智，何者涅槃智』」（大 27 頁 572 下）。這二智在該段文的前後還有多次成對出現。（2）異譯的《阿毘曇毘婆沙論》的相當段落中，這二智共三次成對出現：「佛作是答：『蘇尸摩！當知：『先有法住智，後有涅槃智』。蘇尸摩復白佛言：『世尊！我今不知何者法住智何者是涅槃智』。佛告：

『蘇尸摩！汝知與不知，但法應如是：先有法住智，後有涅槃智』」（大 28 頁 408 中）。這二智在該段文的前後也還多次成對出現。（3）《成實論》引證本經時也是二智成對出現，如大 32 頁 361 上、362 下、368 上、368 下。（4），《大智度論》引述《須深經》時，也是成對出現：「如佛爲須尸摩梵志說：『先用法智分別諸法，後用涅槃智』」（大 25 頁 233 下）。該段文脫落「法住智」的「住」而成爲「法智」，這是另外的問題，詳細的分析參見本章第三節第四項的註解。（5）《瑜論》對《須深經》的釋文中，也是針對二智成對作釋（《雜會中》頁 64-65）。釋文另有一處以二智的先後次第爲從凡入聖的修證原則（《雜會上》頁 97-98）。釋文另三處單釋法住智時，也將法住智限定在世間智（詳見本章第三節第四項的第二條註）。

（d）結論。

（d 1）綜合上述五項資料，應可更清楚證明：《須深經》的主旨是「先知法住，後知涅槃」，《雜》本《須深經》的「得知法住智，得見法住智」乃是不當的譯文。所以，《雜》本《須深經》的不當譯文不適合用來支持：「法住智」可以成就初果或四果。

（d 2）《空之探究》引述《雜》本《須深經》時，引述的兩句經文中，都是二智成對出現：「彼先知法住，後知涅槃」；「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃」（《印順 1985a》頁 151）。可見，《空之探究》並未看重「得知法住智，得見法住智」。或許，作者早已看出此句子乃不當的譯文。但是，現在要用《雜》本《須深經》的這句不當譯文來支持：「法住智」可以成就初果或四果。若是作者昔今所見不同，宜適加解釋。若是作者契機的回答，這在宗教的教化是常用的善巧。但是，契機也宜契理，明顯違反自己的重要立說也適合略作解釋。若是後學爲師長尋求證據，這在宗教上是合理的，正是佛陀教導的師徒倫理。但是，尋求這份證據，不僅誤解經意，更明顯未理解《空之探究》如何引證《雜》本《須深經》。

（d 3）總之，若未精審這樣的譯文，反而當成經證，不僅落入斷章取義之失，更令人不樂使用漢譯聖典。外國（乃至傳承古代華語系教區的其他）學者不重視漢譯佛典，有其精審翻譯文獻的客觀原因（當然，印度系統的佛典，即使巴利語佛典也不會不加審思地採用。），值得我們華語系佛弟子用心考慮。但是，華語系佛弟子想學習釋尊的教導，主要是透過漢譯（或現代英譯等）佛典。只有少數人有緣直接研習巴利語（或梵語）的原始聖典，最好將之譯成好的華譯本。所以，即使漢譯佛典有諸多翻譯等方面的缺失，仍然值得我們採其優點，細心加以疏理。佛弟子爲了弘揚釋尊的教導，透過精審比對，加以疏通，彼此以法相贈，這是研習佛典的可貴價值之一。

《大毘婆沙論》中的記載

（a）這個錯誤的解釋是：定學的「近分地智是法住智，根本地智是涅槃智」（大 27 頁 572 中-下）。該主張的另一奇特面向涉及「法住智」的智力強度。事實上，該主張引證《須深經》時，引證

的經文已有諸多問題。姑且不論該引文的種種問題，單就被引證的經文與該主張的關係而論，也還待討論。有些佛友看過本書第二至第四章的一份初稿後，提供不同的思考，認爲這種主張可以作爲第一份文證（可能被認爲是最重要的），支持：「法住智」可以成就初果或四果。這些精細且重要的法義，若非佛弟子熱心研習佛陀的教導，殊難認真詳加辨析。爲了學習釋尊的教導，佛弟子探究佛法的論義有著光輝的歷史，值得好樂真理者共預斯事。以下先引文，再作討論（經的部分只涉及關鍵處，不澄清所有的疑誤）。

（b）（1）依《大毘婆沙論》的引述，該主張所見到的《須深經》爲：「有諸外道⋯⋯蘇尸摩言：『仁者所證依何定耶？爲初靜慮，爲乃至無所有處耶？』諸苾芻言：『我等所證不依彼。⋯⋯我等皆是慧解脫者。』⋯⋯世尊告曰：『蘇尸摩！當知：先有法住智，後有涅槃智。』⋯⋯佛言：『隨汝知與不知，然法應爾。』時蘇尸摩不果先願」（大 27 頁 572 中-下）。接著，該主張依自己見聞的經文，推論說：「然彼五百應真苾芻，依未至定得漏盡已後，方能起根本等至。由此故知：近分地智是法住智，根本地智是涅槃智。」（2）異譯的《阿毘曇毘婆沙論》中，相當段落譯作：「有眾多異學梵志⋯⋯蘇尸摩便問諸比丘言：『汝等依於初禪得漏盡耶』？答曰：『不也。』⋯⋯『我等是慧解脫。』⋯⋯佛作是答：『蘇尸摩！當知：先有法住智，後有涅槃智。』佛告蘇尸摩：『汝知與不知，但法應如是：先有法住智，後有涅槃智。』」（大 28 頁 407 下-408 中）接著，該主張依自己見聞的經文，推論說：「彼諸比丘，先依未至禪

漏盡，後起根本禪。以是事故，知：諸邊中智是法住智，根本中智是涅槃智。」（續上）

（c）這種奇特的主張若比較於另三本《須深經》、《瑜論》釋文與《相註與疏》與南北佛弟子的教學傳統（乃至《大智度論》的引釋），我們必須高度精審上述的引文，因爲上述的新奇主張極細巧地誤詮經文。（1）這經文屬於《雜》本《須深經》的系統，慧解脫者未得初禪的定力，修證的次第：先有法住智，後有涅槃智。但是，該主張卻綜合經意爲：「然彼五百應真苾芻，依未至定得漏盡已後，方能起根本等至。」（這裡的綜合或許也可以標點爲被引述的經文，若如此，則將自己的意思插入經文），或「彼諸比丘，先依未至禪漏盡，後起根本禪。」（這裡的綜合或許也可以標點爲被引述的經文）。（2）這樣的綜合明顯將*未得初禪*修改爲：「未至（sk. anāgamya）」定或「未至禪」。「未至定」（與南傳的「近行定」等）並不是巴漢原始聖典的術語，乃是後代不同部派的各自詮釋，相關的討論可參見本章第四節的第四項。可見，在定學上，該主張於原始聖典中並沒有適合的根據。即使是不得初禪而漏盡的經文，於原始聖典的位置也還受到學者省察。（3）被引述的經文，經意明確是：不依初禪而「先有法住智，後有涅槃智」，慧學上修證二智而斷盡一切煩惱膿漏。這同於《雜》本《須深經》。修證這二智而漏盡解脫，這是三本《須深經》、古代所有註解與論典（除了這裡的主張）和佛弟子傳統的共同教導。這項共通的修證原則，值得信受爲佛弟子傳承佛陀的教導。（4）但是，該主張在綜合經意時，卻明顯轉移

（或誤解而謬詮經意）爲：「依未至定得漏盡已後，方能起根本等至。」或「先依未至禪漏盡，後起根本禪」。其轉移誤詮經意的過程可分成四個步驟。第一步，在定學上，以自己的「依*未至定*得漏盡」立場詮釋不得初禪而漏盡。第二步，修證智慧上，遺缺「先有法住智，後有涅槃智」的必要次第。第三步，錯誤地以自己的想法填補造出來的遺缺，誤以定學的「近分地」與「根本地」之次第對應慧學的「法住智」與「涅槃智」。第四步，達到自己所要的主張：「近分地智是法住智，根本地智是涅槃智。」（5）造成的錯誤結論是：近分地智即是法住智，依近分地而修證法住智即可漏盡解脫；不依涅槃智而漏盡解脫，涅槃智只是所依的定力深化爲禪定的根本地智。經過四個步驟的轉移經說，才造成誤詮經意，成爲一家之言的經證。

（d）透過高度精審上述的引文，我們已很清楚看到其中的誤轉經意。所以，不值得佛弟子依循這種巧立自說的主張。因爲，這種奇特的主張違反其餘《須深經》與相關論註的共同教授，也違反《七十七智經》與相關論註對法住智的教導，因而也可以說是違反佛陀的教導。另方面，因爲這種奇特的主張明顯地出於自己細巧誤轉經意。不僅僅佛弟子不值得依循這種巧立自說的主張。甚而，必須高度精審之，適加導正，如此才能發揚人間佛陀的教導。如果佛弟子考察過這些分析，就不得值得以這種奇特主張爲（第一筆）「論」據，來支持：「法住智」可以成就初果或四果。

（e）據聞，上面評述的奇特主張是《空之探究》成立「法住智阿羅漢」的「新」的「論」據。現行的書中，並未標明引據這筆資料。本章第五節才會開始專門評析《空之探究》所說的二類阿羅漢等主題（《印順 1985a》頁 150-153）。這裡只順著上來的分析，略作評析。（1）《空之探究》認爲：依「法住智……得解脫智……沒有*禪定*」（頁 151）。《空之探究》明言是依《雜》本《須深經》。沒有禪定的「法住智阿羅漢」也不等同於上面評述的新奇主張：「*依未至*定得漏盡，……近分地智是法住智。」即使作者已改變書上的典據，但仍與「新」的「論」據有差異。（2）《空之探究》認爲：「俱解脫者有涅槃智，是入*滅盡定*而決定趣向涅槃的」（頁 152）。《空之探究》對涅槃智與定力之連結方式不同於上面評述的主張：「*根本地*智是涅槃智」。（3）修證慧解脫與俱解脫所依的定力爲何？可參見本書本章第四節第二項的研究。簡要地說，原始聖典與古代佛弟子的註疏與論著中，修證慧解脫所依的定力可以高至色界四禪，有些主張甚而高至無色界定。可見，《空之探究》的主張若結合上「根本地智是涅槃智」，結果更是混亂。（4）即使《空之探究》改成依據「依未至定得漏盡，……近分地智是法住智」，而主張：「法住智」可以成就初果或四果。但是，如何看待後半句的「根本地智是涅槃智」呢？如果真的是依據「近分地智是法住智，根本地智是涅槃智」的奇特主張，可以只選取前段的「近分地智是法住智」而不顧後段的「根本地智是涅槃智」？這種引據文獻的方式不僅違反該書的寫作原則：「引述經論來說明，沒有自己的發揮」（〈序〉頁 2），也不是華語系佛教新典範重視的求真精神，更不可能被任何學

者所接受。（5）即使片面割取別人論議的方式還是被認爲是「新」的「論」據。若是作者昔今所見不同，宜適加解釋。若是作者契機的回答，這在宗教的教化是常用的善巧。但是，這樣子重塑自己的重要主張，也適合略作解釋。（6）若是後學爲師長尋求證據，這在宗教上是合理的，正是佛陀對師徒倫理的教導。但是，這份文獻明顯不能支持《空之探究》的主張，於正法更難有助益。佛陀篤切教導師徒倫理。以佛爲導師，是真實的師徒倫理，建立佛弟子共同的師承。以法爲尊，是珍貴的師資相合，保護佛弟子的見和同解。（7）總之，本書的提醒是：以這奇特主張爲《空之探究》的「新」證據，這是不當使用文獻的方式。如何看待這筆文獻，本書的建議是：該文獻轉移誤詮經義，不值佛弟子依循。適加評述，才是回歸釋尊教導之路。

（f）佛陀教導的態度是「如實」，值得作爲世間的共依原則。在《雜第 110 經》記載著，佛陀曾與一位聰慧明哲的人辯論。佛陀爲了遮止對方轉移論據，導引回到如實的論究，佛陀要求對方說：「且立汝本論，用引眾人爲！」（《雜會上》頁 205）對應的《中部第 35 經》是：「Kiṃ hi te Aggivessana mahatī janatā karissati, iṅgha tvaṃ Aggivessana sakaṃ yeva vādaṃ nibbeṭhehi」（《M I 頁 230》），《中部英譯 n》譯爲：「What has this great multitude to do with you, Aggivessana? Please confine yourself to your own assertion alone」（頁 325）。佛陀的這種如實精神，值得佛弟子沈思。如何審思該筆文獻？如何運用該筆文獻？精審（漢譯）文獻，疏通文獻的字句與法義，

與華語系佛友分享珍貴的佛法；顯揚優點，除去缺失，善加運用。本書的意趣，本著佛弟子求真的態度，循前賢精神，上求古聖，不落入宗派徒裔；與國際接軌，不拘蔽於民族情感；復歸佛陀的教導，迎向時代。

* * *

【附錄三】訪比丘觀淨
新時代的方向：學習佛陀的教導[442]

採訪．整理／呂凱文

觀：水野弘元博士在《佛教的真髓》「序言」的結論提到：「日本佛教雖然承續中國佛教而從事佛學研究，但其吸收、採納的大多是屬於實際信仰修持的部份，尤其是鎌倉時代的念佛宗、禪宗、唱誦經題等新佛教，就是嘗試繼承原始佛教及初期大乘佛教的教法，以探究純粹、簡明的信仰實修而形成的新興宗教。這就是筆者（水野弘元）認為『佛教真髓』的所在」。這本書是二次大戰後的著作，若是戰前的著作，這類論調會更明顯。而戰後的著作，特別是通俗性作品，只有在引導信眾成爲（日本）佛教徒的目的下，才易透顯這種論調。但是發生效用卻是這些通俗性的書，至於真正學術性的著作不是這樣寫法，因爲民族主義的情緒過高。

呂：這種觀點某種層面近似梅原猛與京都學派高舉大日本主義的縮小版，易流於忽略佛教源頭的歷史事實，卻將自身的民族情感給宗教絕對化。當代日本學界的「批判佛教」學者袴谷憲昭與松本史朗等人，對於上述的觀點提出不少強烈批判。

[442] 原刊於《法光雜誌》第 181 期（2004 年 10 月）第四版。

觀：日本佛教的聖典觀，原本源自於華語系佛教。但是，從明治維新開始，特別是兩次世界大戰期間，他們爲了給日本佛教、日本精神，還有對於日本精神的世界化，提供宗教哲學之證明，裡面摻雜不少民族情緒。這種情形，就待正法之光加以精審。呂老師的研究就曾適加澄清。事實上，佛陀的創教就是淨化印度婆羅門的民族與種姓情執，佛教才能成爲世界宗教。像呂老師的專文後面提到：「究竟要追隨佛陀？或是要追隨導師？」的問題，對於欣仰印順法師思想卻又衷信傳統中國佛教的人而言，他們抉擇的是否在此？或許可能是「究竟要追隨傳統中國佛教？或是要追隨導師？」。

印順法師的思想對華語系傳統佛教足以稱爲新典範。但是，追隨中國佛教的舊典範者是否誠然接受呢？例如，印順法師評論中國禪：「禪者不從事學問」的研究，「只能就自己修持的內容去解說」經典，違反經義法制，「對存在於人間的佛教，起著嚴重的破壞作用」[443]。又評到：中國禪宗「給予中國佛教的創傷，到現在還無法恢復」[444]。其批評禪宗的態度，曾被讚美爲：「像這樣放膽而談的氣度，縱然在日本佛教學界，尚不能不有所顧忌」[445]。但是，《印順佛學思想研究》中，在結說印順法師對禪宗的評價時，卻說道：印順法師「對於禪宗，並沒有什麼貶抑之意」（頁 368）。這就是個

[443] 《印順 1971b》頁 170-172。

[444] 印順法師著，《妙雲集 22》頁 391。

[445] 聖嚴法師的〈畫時代的博士比丘〉，引自印順法師編的《法海微波》頁 315。

例子，印證其真正的問題可能是「究竟要追隨傳統中國佛教？或是要追隨導師？」至於，印順法師認爲：阿彌陀佛與西方淨土「與一神教的思想相呼應」。這類思想對其帶來的災難，更引人深思佛陀的教導：世間是苦。但是，若正視林鎮國教授發表在《人生雜誌》的〈他者與馴化之間〉之建設性反省，華語系佛教舊典範想要創造新機的話，最好的回應就是審思印順法師的合理批判。

面對 21 世紀的全球化時代，對於立足於中國佛教傳統的人，可能很容易將漢傳傳統佛教視爲未來新世紀的國際展望與對話中心。但是，國際佛教學界與一般的知識界如何認識佛教的史實與評斷佛教的價值呢？例如，Max Weber 在二十世紀初所傳述的佛教爲何？他的《中國的宗教》中並未提及中國佛教。二十世紀末的 Giddens 在《社會學》中簡述佛教時，佛教在中國則是一語帶過。M. Eliade 在《世界宗教理念史》中，所傳述的佛教爲何？卷三已至十五世紀，還未真正提及中國佛教。雅斯培的《四大聖哲》中，有一位佛陀。近來凱倫．阿姆斯壯的書於國際暢銷，中譯之中仍有一本《佛陀》。E. Lamotte 的《印度佛教史》乃公認的經典之作，全書只寫到西元一世紀，認定佛陀教導的正法就已大幅印度教化，轉爲在家人求救贖的信仰，「神化的佛（deified Buddha）」之宗教。

不管是那一書或那一行甚或那一宗教的人，都對這位人間佛陀存著一份敬意，立足佛陀而論述佛教。如何與國際學界接軌呢？或許因此，就有論文在全球化的視野中，論述印順思想或作出歷史評述。我們要迎向時代，展望未來，是否要提昇佛教知識的品質？合宜之道，基於合理的佛教知識論述，立本於人間佛陀而建立宗教認同與世界史觀。

呂：所以應該是三選一，「究竟要追隨佛陀？或是要追隨導師？還是要追隨傳統中國佛教？」。這顯示印老思想影響的層面僅處於知識社群層面的影響，對深著於中國佛教主流信仰層面者而言，影響並不甚大。但是即使是三選一，這還是要回到一個基本問題，即「法」的正當性與根源性從哪裡開始的問題？最能代表釋尊教導實況的初期佛教聖典，歷來不曾受到中國佛教主流的尊重，中國佛教的法源始終與這部分區隔甚明。如果將漢傳傳統佛教發揚到國際與新時代，最大的挑戰可能就是無法說明這種類型的佛教的法源究竟與歷史的佛陀與佛教聖典有何關係，因爲佛教在世界史的定位與法源始終還是要從人間那位釋迦牟尼佛寫起。若以六祖慧能等中國祖師作爲佛教法源的全面性與正當性基礎，西方人或許會願意視爲那是地區性佛教的小傳統，但是對於這樣的佛教法脈不免會有疑惑。

觀：「佛陀出現是快樂」（《法句經第 194 頌》），佛教出現在世界史上來自歷史的釋尊。「暢演正法是快樂」（續上），佛陀的慈悲教導，正法揭顯於世。透過原始聖典來重現佛陀的教導，這一直是最引人入勝的研究，其史要可參考 DE Jong1993 年的一篇論文。「僧伽和合是快樂」，佛陀的睿智教誡，僧團與律教住現世間。2000 年前後，至少就有兩本華人的博士論文致力於重現人間佛陀對尼眾的律教，作爲考察當今律教的正當性基礎。可見，佛陀教導的正法律（saddhammavinaya）是佛教合法性（dhammena）與適宜性

（vinayena）的基礎。

事實上，印順法師早年就重視歷史的教證，接受人間佛陀爲佛教正當性的來源，雖然未必如上述的研究精純。他的不少重要工作在於揭示初期佛教聖典的重要性，引導華語系佛教歸仰人間佛陀。但是，如何透過聖典研習佛陀的教導呢？西方早期的研究中，強調巴利語，甚至只以巴利聖典來重現佛陀的教導。這是一偏。另一偏是強調巴利聖典的重要性只屬於赤銅鍱部。然而，當今的研究呼聲走向中道，重視對讀巴漢聖典。而巴利聖典作爲現存的唯一一部印度語系的聖典，在研習佛法上，仍受到顯著的尊重。所以，綜合學者與宗教家研習聖典的不同優點，發展適當的佛教聖典解釋學，以重現佛陀的教導，這是佛教創新的活源。

印順法師善於使用漢語佛典，又自覺地想要「不爲民族情感所拘蔽」。所以，他看到中國禪宗的特點，也有「放膽而談的氣度」。當然，呂澂先生的批評是更直接了。約 1990 以來，日本的批判佛教對（中國佛教與）禪宗的批評，正暗合於呂澂先生與印順法師。二十世紀初的西方也作過相同的批判，今已有接繼的研究；如呂老師曾提過的，中國大陸最近也將有類似的研討會。中國禪宗等古代的佛教思想，曾爲安頓時代人心而努力，促使傳統的區域性佛教生根本土。新時代的良心知識份子則富有追求正法的精神，勇於批判自家的傳統思想，反省日本佛教對於日本發動第二次世界大戰之過失，這是可貴的。

但是，中國的黃心川先生卻已看到了：「日本在二戰期間提出的”大東亞共榮圈”，現在又以新的姿態向人們展開，極端民族主義的情緒在社會各方面都有所顯露」（《當代亞太地區宗教》頁 24）。如何「不爲民族情感所拘蔽」而又和平迎向世界？這是大華語系（佛教）文化圈的新世紀工程。當賢士要用「儒教」來定位傳統的東亞「中華世界」時（例如杜維明的《儒教》頁 179f.），如果睿思大時代的新局，值得靜觀：佛陀的出世帶來和平，又安詳入滅；放棄王位，又開創出世界性的宗教。創始於佛陀的世界性佛教，古來以和平傳播著稱，現在不涉入宗教式戰爭、又不是西方文明所假設的競敵文化圈（如杭亭頓所言）。

工業化東亞在現代化過程中，造成了價值大轉變或迷思。是佛教或儒教更深廣地重建人心呢？以台灣爲例，答案是明顯的。社會主義東亞若完成工業化，個人價值與政教分離的民主制度若成爲共同的文化價值核心，佛法的宗教性不待言詮，佛教的普世性顯而易見，台灣爲主的海外華語系佛教已初步提供一個範例。古來的儒者曾與政治相伴而創造民族文化，也曾吸收佛教的修養工夫。迎向今日的新世局，值得大文化圈的成員打開心內的門，安住家邦，靜觀天地，賞心諦聽人間釋尊的覺醒法音！

「和合勤修是快樂」（《法句經第 194 頌》），願大家學習佛陀的教導，佛弟子建立以佛陀爲中心的價值觀與世界觀，這是新時代的世界之光，可以照亮台灣爲主的海外華語佛教之方向、有助引導大東亞文化圈和平迎向世界，化育人心而參贊世間，成就安樂的莊嚴啓蒙。

今天的法談很圓滿，我想用《法句經第 194 頌》祝福大家。

第 194 頌.

sukho buddhānaṃ uppādo

佛陀出現是快樂，Happy is the arising of a Buddha;

sukhā saddhammadesanā

暢演正法是快樂，happy is the exposition of the Ariya Dhamma;

sukhā saṅghassa sāmaggi

僧伽和合是快樂，happy is the harmony amongst the saGgha;

samaggānaṃ tapo sukho.

和合共修是快樂。happy is the practice of those in harmony.

凡例與縮寫語

♦大 2 頁 573 上 L10：《大正藏》第 2 冊，頁 573 上欄，第 10 行。

♦巴利三藏使用 PTS 版。若有運用 CSCD 的緬甸版，在書名後加上小寫的 m。

♦正文整體引入《比丘戒巴・捨墮第 10 條》、《須深經》、《七十七智經》與《井水喻經》。引文中的這種符號【2】是 PTS 版的頁碼。

♦巴利佛典的 *Aṭṭhakathā* 與 *Ṭīkā*，使用 CSCD 的緬甸版，書名後加上小寫的 m。

♦引文的羅馬字（除了西方的語言）是巴利語，若是梵文先註明 sk。緬語的羅馬化會另說明。

♦引文下加底線、斜體或插入案語是筆者所加。

♦引據佛典時，以括號（ ）插入的文字是筆者所加。引據現代學者的著作，以括號（ ）插入的文字是該書作者原有的。

♦巴利佛典的華譯，乃本書筆者所譯。其中，用括號（ ）插入的文字是譯者依文意補入的。

♦PTS：Pali Text Society 巴利聖典協會。

♦sk.：saṅskrit 梵文。引用巴利與梵語的單字時，不完全使用原形，也視情況用變化形。

參考書目

參考書目縮寫成書名號，分三類處理本書的各式參考資料。在三類中，都先排列中文代號、次羅馬代號。

一　佛教典籍（含該典籍的翻譯）

《人施設論》　*Puggala-paññatti*。又簡稱爲 Pug。

《人施設論註》　*Puggala-paññatti-Aṭṭhkathā*。又簡稱爲 PugA。

《入阿毗達磨論》　Buddhadatta 著，*Abhidhammāvatātara*。

《八犍度論》　僧伽提婆共竺佛念譯，《阿毘曇八犍度論》。《大正藏》第 26 冊。

《大毘婆沙論》　玄奘譯，《阿毗達磨大毘婆沙論》。《大正藏》第 27 冊。

《大智度論》　龍樹著，鳩摩羅什譯，《大智度論》。《大正藏》第 25 冊。

《四部》　指巴利經藏的前四部。

《四部阿含》》　指巴利經藏的前四部與漢譯的四《阿含經》。

《比丘尼戒巴》　*Bhikkhunīpātimokkha.*參見《P&N2003》。

《比丘尼戒梵》　*Bhikṣuṇīpātimokṣa.*參見《Roth1970》。

《比丘戒四僧》　佛陀耶舍譯，《四分僧戒本》。《大正藏》第 22 冊。

《比丘戒巴》　*Bhikkhupātimokkha.*參見《P&N2003》。

《比丘戒巴英譯 n》　Thera Ñāṇamoli, *The Pātimokkha.* Bangkok: Mahāmakuṭārājavidhyālaya, 1966.

《比丘戒梵說出世》　N. Tatia, *Lokottara mahāsāṃghikānāṃ Prāti-mokṣasūtram* . Patna, 1975。這是說出世部的梵文《比丘戒》，本書引用時，轉引自《平川彰 1994》。

《分別論》　PTS 出版的 *Vibhaṅga.*

《中阿》　僧伽提婆譯，《中阿含經》。《大正藏》第 1 冊。

《中佛 1》　《佛光阿含藏》的《中阿含經》第一冊。

〈中佛．題解〉　楊郁文著，〈中阿含經題解〉。收於《佛光阿含藏》的《中阿含經》第一冊。

《中部》　*Majjhima-Nikāya.*

《中部阿含》　指巴利經藏的《中部》與漢譯的《中阿》。

《中部英譯 n》　Ñāṇamoli Bhikkhu & Bodhi Bhikkhu（trans）, *The Middle Length Discourse of the Buddha : A New translation of the Majjhima Nikāya*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1995.

《中部第 35 經》　《中部》第 35 經。

《中註》　*Majjhima Nikāya-Aṭṭhkathā*

《中疏》　*Majjhima Nikāya-Ṭīkā*

《中註與疏》　《中註》與《中疏》。

《半月僧務》　Bhikkhu Santagavesaka 等譯，《半月僧務》。嘉義：法雨道場，2002 年。內含《比丘戒巴》的巴利與華譯對照。

《成實論》　訶黎跋摩著，鳩摩羅什譯，《成實論》。《大正藏》第 32 冊。

《法句經》　*Dhammapada*. 又代稱爲《Dhp》。

《法句經註》　*Dhammapada Aṭṭhakathā.* 又代稱爲《DhpA》。

《舍利毘曇》　曇摩耶舍與曇摩　多等譯，《舍利弗阿毘曇論》。《大正藏》第 28 冊。

《阿含經》　漢譯四《阿含經》。

《阿毘曇毘婆沙論》　浮陀跋摩與道泰等譯，《阿毘曇毘婆沙論》。《大正藏》第 28 冊。

《長阿》　佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》。《大正藏》第 1 冊。

〈長佛 1〉　《佛光阿含藏》的《長阿含經》第一冊。

《長佛．題解》　楊郁文著，〈長阿含經題解〉。收於《佛光阿含藏》的《長阿含經》第一冊。

《長部》　*Dīgha-Nikāya*

《長部阿含》　指巴利經藏的《長部》與漢譯的《長阿》。

《長部英譯 w》　Maurice Walshe（trans）, *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of The Dīgha-Nikāya. Boston: Wisdom Publications*, 1987.

《長註》　*Dīgha-Nikāya-Aṭṭhakathā*

《長偈漢譯》　鄧殿臣漢譯，《長老偈．長老尼偈》。台北：圓明，1998。最後有三個附錄。

《長雅尾人 1982》　長雅尾人著，《攝大乘論和譯與注解上》。東京：株式會社講談社。（內附藏文校訂本及梵文還原，至第二章）

《相》　《相應部》*Saṃyutta-Nikāya.*

《相應阿含》　指巴利經藏的《相應部》與漢譯的《雜阿》。

《相 12:70》　PTS 版《相應部》第十二相應第七十經。

《相日譯》　《相應部》日譯本。《日譯南傳大藏經》，東京：大藏出版社。

《相亨譯》　《相應部》元亨寺的中譯本。《漢譯南傳大藏經》，高雄：元亨寺妙林出版社。

《相英譯 b》　Bodhi Bhikkhu（trans）, *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of The Saṃyutta Nikāya.* Boston: Wisdom

Publications, 2000.

《相英譯 m》　緬甸人英譯的《相應部》共五本，五本的譯者不同。Yangon: The Department for the Promotion and Propagation of the Sasanā, 1992-1998.

《相英譯 p》　PTS 出版的《相應部》英譯本。*The Book of the Kindred Sayings*. 1917-1930

《相華譯》　本書對《相應部》的現代華語翻譯。

《相緬譯 n》　緬甸宗教部負責的《相應部》緬譯本，共五本。緬甸翻譯巴利佛典有兩種方式。第一種是逐字或片語作翻譯，稱爲 nissaya。第二種是逐句的翻譯。結合了這兩種翻譯，再進而作批判式的註解與詳釋，構成緬甸佛弟子學習與弘法的基礎。

《相緬譯 t》　緬甸宗教部負責的《相應部》逐句緬譯本，共五本。

《相註》　《相應部註釋》 *Saṃyutta-Nikāya-Aṭṭhakathā*

《相疏》　《相應部疏解》 *Samyutta Nikāya-Ṭikā*

《相註與疏》　《相應部註》與《相應部疏》。

《律藏十》　《十誦律》。《大正藏》第 23 冊。

《律藏巴》I p.89　巴利語本律藏第一冊第 89 頁。PTS 出版。

《律藏巴英譯 d&o》　T.W. Rhys Davids&Hermann Oldenberg（trans.）, *Vinaya Texts*, 1882-5. Delhi：Low Prices Publications1995 重版。巴利律藏的最早英譯本。譯者的前位是巴利聖典學會的創立人，後一位是 PTS 巴利律藏的編輯者。譯文有比丘戒及大小品犍度。

《律藏巴英譯 h》　I.B. Horner, *The Book of the Discipline*, 1938-1966, PTS 重版。巴利律藏的唯一英文全譯本。譯者是 PTS 的第三任會長，並有諸多譯述。

《律藏巴註》　*Samantapāsādikā*。《律藏巴》的註解書，覺音尊者綜合古師的傳述，編寫成書。隨文的印度語系律藏註解書，完整的，就只存這部。漢譯所謂的五部廣律相當於巴律的律藏，並不是律藏的註解書。《律藏巴註》有部份的漢譯，可參照《B&H1970》。

《律藏巴疏》　《律藏巴》的 *Ṭikā*。

《律藏四》　《四分律》。《大正藏》第 22 冊。

《律藏五》　《五分律》。《大正藏》第 22 冊。

《律藏六部》　漢譯的五部《律藏》與巴利《律藏》

《律藏會》　覺觀編集組敬編，《律藏會集》。高雄：文殊講堂倡印，1998。以《四分律》爲線索，會集律

藏。包含五部漢譯廣律，還有元亨寺本的漢譯巴利律。最後還附有巴丘戒與比丘尼戒的對照表。

《律藏僧》　《摩訶僧祇律》。《大正藏》第 22 冊。

《律藏根》　漢譯《根本說一切有部毗奈耶》。大正藏第 23-4 冊。涉及梵藏本，另行注出。

《品類論》　世友著，玄奘譯，《阿毘達磨品類足論》。《大正藏》第 26 冊。

《毘尼母經》　失譯，《毘尼母經》。《大正藏》第 24 冊。

《俱舍論》　世親著，玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》。《大正藏》第 29 冊。

《俱舍英譯》　de La Vallée Poussin, English trans. By Leo M. Pruden, *Abhidharmakośabhāṣyaṃ.* California: Asian Humanities Press, 1989.

《俱舍講記》　演培法師釋註，《俱舍論頌講記》。台北：天華出版社，1988 年 。

《發智論》　玄奘譯，《阿毘達磨發智論》。《大正藏》第 26 冊。

《清論》　*Visuddhimagga*.

《清論 1:4》頁 1　VMw 第一章第四段，VMp 第一頁。在《清論漢譯》有 VMp 的頁碼。

《清論英譯 n》　Ñānamoli Bhikkhu（trans.）, *The Path of Purification*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1956, 1991 fifth edition。本書譯文中夾有 VMp 的頁碼，各章都依 VMw 作分段。

《清論疏》　*Visuddhimagga-mahāṭīkā.* 引用 CSCD，又代簡稱爲 VMṬm。

《清論漢譯》　葉均譯，《清淨道論》。高雄：正覺學會 2002 年六月修訂版。這個版本有 VMp 的頁碼，但缺 VMw 的分段。這個修訂版未說明修訂什麼內容。

《密宗廣論》　法尊譯宗喀巴造，《密宗道次第廣論》。台北：文殊，1988。

《順正理論》　眾賢著，玄奘譯，《阿毘達磨順正理論》。《大正藏》第 29 冊。

《善見律》　僧伽跋陀羅譯，《善見律毘婆沙》。《大正藏》第 24 冊。英譯本有《B&H1970》。本書的內容可視爲《律藏巴註》的古代譯本。

《無礙解道》　*Paṭisambhidāmagga.*

《集異門論》　玄奘譯，《阿毘達磨集異門足論》。《大正藏》第 26 冊。

《菩提廣論》　法尊譯宗喀巴著，《菩提道次第廣論》。美國大覺蓮社，1989。

《菩提道燈》	如石法師譯阿底峽著，《菩提道燈》論與釋。收於《如石 1997》第二篇。
《經集華譯》	郭良鋆譯，《經集》（*Sutta-nipāta*）。頁 245-266 附有〈《經集》淺析〉。台北：博遠出版社，1994；高雄：佛陀教育中心倡印。
《經集英譯 n》	K.R. Norman, *The Group of Discourses*. PTS: 2001, 2nd edition。
《達摩精解》	Bhikkhu Bodhi（General Editor）, *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1993.菩提比丘編輯，尋法比丘譯，《阿毗達摩概要精解》。高雄：派色文化出版社，1999 年。
《達摩攝義》	CSCD 版 *Abhidhammattha-saṅgaha.*
《達摩攝義葉譯》	葉均譯，《攝阿毗達摩義論》。台灣：嘉義新雨道場重印，2003。附錄多文，解釋論本等。
《達摩攝義疏》	CSCD 版 *Abhidhamma-atthavibhāvinīṭīkā.*
《達摩 dīpanī》	Ledi Sayadaw, *Paramatthadīpanī.* CSCD。本書是《達摩攝義》的解釋，並廣評《達摩攝義疏》等。
《達攝疏英譯》	P.R. Wijeratne and R.Gethin（trans.）, *Summary of the Topics of Abhidhamma and Exposition of the Topics of Abhidhamma*. PTS, 2002. 本書是 *Abhidhammattha-saṅgaha*（《達摩攝義》） & *Abhidhamma-atthavibhāvinīṭīkā*（《達摩攝義疏》）的英譯本，也代稱爲《W&G2002》。

《瑜論》	玄奘譯，《瑜伽師地論》。《瑜論》對《雜阿含經》的釋文，引自《雜會》。
《瑜伽師地論釋》	最勝子造，玄奘譯，《瑜伽師地論釋》。大正藏第 30 冊。
《解脫道論》	優婆底沙著，僧伽婆羅譯，《解脫道論》。《大正藏》第 32 冊。
《解脫道論英譯》	Rev. N.R.M. Ehara & Soma Thera & Kheminda Thera, *The Path of Freedom*. Colombo: Balcombe, 1961.
《增阿》	僧伽提婆譯，《增一阿含經》。《大正藏》第 2 冊。
《增佛 1》	《佛光阿含藏》的《增壹阿含經》第一冊。
〈增佛・題解〉	楊郁文著，〈增壹阿含經題解〉。收於《佛光阿含藏》的《增壹阿含經》第一冊。
《增阿 13:4》	《增一阿含經》第 13 品第 4 經。
《增部》	*Aṅguttara-Nikāya*
《增部 2:4:6》AIp.67	PTS 版 *Aṅguttara-Nikāya*《增支部》第 2 集第 4 品第 6 經，第 1 冊第 67 頁。

《增部阿含》　指巴利經藏的《增部》與漢譯的《增阿》。

《增部英譯 n&b》　Thera Nyanaponika & Bhikkhu Bodhi（trans.）, *An Anthology of Suttas from the Aṅguttara-Nikāya*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1999.

《增註》　*Aṅguttara Nikāya-Aṭṭhakathā*

《增疏》　*Aṅguttara Nikāya-Ṭīkā*

《雜》　求那跋陀羅譯，《雜阿含經》。《大正藏》第 2 冊。

《雜第 107 經》　《大正藏》中《雜阿含經》第 107 經

《雜阿張譯》　張西鎮譯，《雜阿含經白話譯解》(一)。高雄：淨心文教基金會，2003。

《雜第 107 經》《雜會上》頁 193
《雜阿含經》在《大正藏》中的第 107 經，《雜阿含經論會編上》第 193 頁。

《雜會上》　印順法師編，《雜阿含經論會編》上冊。該會共有上中下三冊。《瑜論》引自本書，以利對讀研究。亦簡稱作《印順 1983》。

《雜佛 1》　《佛光阿含藏》的《雜阿含經》第一冊。全套共四冊。

〈雜佛・題解〉　楊郁文著，〈雜阿含經題解〉。收於《佛光阿含藏》的《雜阿含經》第一冊。

《雜別》　失譯，《別譯雜阿含經》。《大正藏》第 2 冊。

《識身論》　提婆設摩造，玄奘譯，《阿毘達磨識身門足論》。《大正藏》第 26 冊。

《攝大乘論》　無著造玄奘譯，《攝大乘論》。《大正藏》第 31 冊。

《顯宗論》　眾賢造，玄奘譯，《阿毘達磨藏顯宗論》。《大正藏》第 29 冊。

A　*Aṅguttara-Nikāya*

AAm　CSCD 的 *Aṅguttara Nikāya-Aṭṭhakathā*

AṬm　CSCD 的 *Aṅguttara Nikāya- Ṭīkā*

《A2:4:6》I p.67　PTS 版 *Aṅguttara-Nikāya*《增支部》第 2 集第 4 品第 6 經，第 1 冊第 67 頁。

《A4:170》　PTS 版 *Aṅguttara-Nikāya*《增支部》第 4 集第 170 經。

《B&H1970》　P.V. Bapat & Akira Hirakawa, *Shan-Chien-P'I-P'o- Sha: A Chinese Version by Saṅghabhadra of Samantapāsādikā, Commentary on Pali Vinaya.* Translated into English for the First Time.（《善見律》的英譯本）Poona:Bhandarkar Oriental Research Inst.,1970. 可參見《律藏巴

	註》。
《Bodhi1978》	Bhikkhu Bodhi（tr.）, *The Discourse on the All-Embracing Net of View: The Brahmajāla Sutta and its Commentaries*. Kandy, BPS 1978.
CSCD	緬甸第六版巴利語大藏經。 *Chaṭṭha Saṅgāyana CD-ROM version 3*. India: Vipassana Research Institute, 2000. 本書的巴利註解（Aṭṭhakathā）與疏抄（Ṭikā）參照此版，引用時採緬甸版的頁碼。在引用書後加上小寫的 m；如果偶用 PTS 版，會加上小寫的 p。
D	*Dīgha-Nikāya*
《D2Bodhi1989》	Bhikkhu Bodhi（trans）, *The Discourse of The Fruits of Reclueseship:The Sāmaññaphala Sutta and its Commentaries*. Kandy: BPS, 1989.
《D2 沙門果經註疏》	菩提比丘英文編譯，德雄比丘中文主譯，《沙門果經：沙門果經及其註疏》。嘉義：法雨，2002。
《D16:6:1》	PTS 對 *Dīgha-Nikāya* 的分段，第 16 經第 6 品的第 1 段。
D II p.71	PTS 版 *Dīgha-Nikāya*，第二冊第 71 頁。
DAm	CSCD 的 Dīgha Nikāya-Aṭṭhakathā
《Dhamminda1994》	Bhikkhu Dhamminda, *A Life Free of Money*, Myanma: Yuzana Photo Studio. 庫那威羅比丘等中譯，《分文不取—關於不持金錢戒》。嘉義：法雨道場（原名新雨道場），1999。
DṬm	CSCD 的 *Dīgha Nikāya-Ṭīkā*
《Dhp》	O.von Hinüber & K.R. Norman（ed.）, *Dhammapada*. PTS, 1995. 又代稱為《法句經》。
《Dhp 英譯》	K.R. Norman（trans.）, *The Word of the Doctrine*. PTS, 2000.
《DhpA》	*Dhammapada Aṭṭhakathā*。又代稱為《法句經註》。
《Heirman2002》	Ann Heirman, *Rules for Nuns according to the Dharmaguptavinaya*, Delhi:Motilal Banarsidass Publication., 2002.此書是《律藏四》尼律的研究、英譯與註解。
《Hirakawa1982》	Akira Hirakawa（平川彰）, *Monastic Discipline for the Buddhist Nuns: An English Translation for the Chinese Text of the Mahāsāṃghika-Bhikṣuṇī-Vinaya*, Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1982.
《Kabilsingh1991》	Chatsumarn Kabilsingh（Translated into English）, *The Bhikkhunī Pātimokkha of The Six Schools*, Bangkok: Thammasat University Press,

1991. 六部的尼戒包含巴利語本，和五部漢譯本（今之英譯本主要依照泰譯本）。

《M70》I p.477　《中部第 70 經》，PTS 出版的第一冊第 477 頁。

M　*Majjhima Nikāya*

《M95:1》　《中部英譯 n》對 *Majjhima Nikāya* 的分段，第 95 經第 1 段。

MA　*Majjhima Nikāya-Aṭṭhakathā*

MAm　CSCD 的 *Majjhima Nikāya-Aṭṭhakathā*

MṬm　CSCD 的 *Majjhima Nikāya- Ṭīkā*

PM　PTS 出版的 *Paṭisambhidāmagga*《無疑解道》。

《P&N2003》　W. Pruitt（ed.）& K.R. Norman （tr.）, *The Pāti-mokkha*, PTS 2003. 此書包含比丘戒與比丘尼戒的巴利語英譯對照。

《Prebish1975》　C.S.Prebish, *Buddhist Monastic Discipline: The Sankrit Prātimokṣa Sūtras of the Mahā-sāṃghikas and Mūlasarvāstivādins*, 1st edition 1975; Delhi:Motilal Banarsidass Publication., 1996. 本書以逐條對照的方式，首度譯註兩個梵文的比丘戒經。有心的讀者可以很方便地對讀巴利等戒本。書前的專文中，概述佛教教團的原始發展，爲兩個戒本提供歷史背景；書未

的附錄中，對照四個印度語系的戒條編號。

Pug　*Puggala-paññatti*。又簡稱爲《人施設論》。

PugA　*Puggala-paññatti-Aṭṭhkathā*。又簡稱爲《人施設論註》。

《Roth1970》　Gustav Roth（ed.）*Bhikṣuṇī-Vinaya*. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute1970. 此書編輯梵文本的大眾說出世間部比丘尼律，可比較《平川彰 1982》（英譯《律藏僧》的比丘尼律）。

S　*Samyutta-Nikāya*

《S1:42》I 第 143 頌　《相》的第一相應第 42 經，PTS 新版第一冊（Spn）的第 143 頌。《相英譯 b》也據此標頌號。

《S42:10》IVp.325　PTS 版，《相》的第 42 相應第 10 經，第四冊第 325 頁。

《S22:1:1》　PTS 對 *Samyutta-Nikāya* 的分段，第 22 相應第 1 經第 1 段。

SA　*Samyutta-Nikāya-Aṭṭhakathā*

SAm　CSCD 的 *Samyutta-Nikāya-Aṭṭhakathā*

SAmII p.114　CSCD 的 *Samyutta-Nikāya-Aṭṭhakathā*，緬甸頁碼第二冊第 114 頁。

Sap　PTS 出版的 *Samyutta-Nikāya-Aṭṭhakathā*

Sm　CSCD 的 *Samyutta-Nikāya*。

SPm　CSCD 的 *Samantapāsādikā*。這是《律藏巴》的註解書。

Sp n　G.A. Somaratne （ed.）, *Saṁyutta Nikāya*, Volume I, Oxford, PTS 1998. 這是《相應部·有偈篇第一》的新校訂版，頌文有作編號，《相英譯 b》依之編號。

SṬm　CSCD 的 *Samyutta-Nikāya-Tīkā*

Vib　PTS 出版的 *Vibhaṅga.*

VMm　CSCD 的 *Visuddhimagga.*

VMp　PTS 出版的 *Visuddhimagga*.又代稱爲《清論》。

VMṬm　CSCD 的 *Visuddhimagga-mahāṭīkā.*又代稱爲《清論疏》。

VMw　H.C. Warren & Dharmananda Kosambi, *Visuddhimagga*. Delhi: Motilal Banarsidass Publication, 1989 重版。本書各章都有分段，《清論英譯 n》依此而分段。

VP　*Vinaya Piṭaka*。中文代稱《律藏巴》。

VPṬm　*Vinaya Piṭaka-Ṭīkā*。中文代稱《律藏巴疏》。

《W&G2002》　P.R. Wijeratne and R.Gethin, trans. *Summary of the Topics of Abhidhamma and Exposition of the Topics of Abhidhamma.* 本書是 *Abhidhammattha saṅgaha*（《達摩攝義》）& *Abhidhamma-atthavibhāvinīṭīkā*（《達摩攝義疏》）的英譯本）。又代稱爲《達攝疏英譯》。PTS, 2002.

《Wayman1979》　Alex Wayman（trans.）, *Calming the Mind and Discerning the Real*, Delhi: Motilal Banarsidass Publication, 1979.

二　現代學者的著作（含佛教外的作品）

《丁仁傑 2004》　丁仁傑著，《社會分化與宗教制度變遷》。台北：聯經，2004。

《丁敏 1996》　丁敏著，《佛教譬喻文學研究》。台北：法鼓文化，1996。

《丁偉佑 1998》　丁偉佑（G. Waldemar Degner）著，劉秀珠譯，《釋經學的理論與實踐》。新竹：信義神學院出版，1998。

《木村泰賢 1》　高楠順次郎與木村泰賢著，高觀廬譯，《印度哲學宗教史》。台北：台灣商務書局，1971 年台一版。

《木村泰賢 2》　木村泰賢著，歐陽瀚存譯，《原始佛教思想

論》。台北：台灣商務書局，1968 年台一版。

《于譯 Weber1996a》 韋伯（M. Weber）著，于曉等譯，顧忠華審定，《新教倫理與資本主義精神》。台北：左岸，2001。

《太虛全書》 太虛法師著（印順法師編），《太虛大師全書》。台北：善導寺佛經流通處刊行。印順文教基金會有 CD 版，引用時據之。

《太虛選集》 太虛法師著（印順法師選編），《太虛大師選集》。台北：正聞出版社，1982。

《太虛全&選》 上二書的代號。

《中宗史 2003》 牟鍾鑒&張踐著，《中國宗教通史》（修訂本）。北京：社會科學文獻出版社，2003。

《中村元 14》 中村元著，《中村元選集（決定版）第 14 卷．原始佛教的成立》。東京：春秋社，1992。

《中村元 15》 中村元著，《中村元選集第 15 卷．原始佛教的生活倫理》。東京：春秋社，1972。

《中村元 18》 中村元著，《中村元選集（決定版）第 18 卷．原始佛教的社會思想》。東京：春秋社，1993。

《中村元 1968》 中村元著，《インド思想史》（第 2 版）。東京：岩波書店，1968。

《中村元 1980》 Hajime Nakamura（中村元）, *Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes*, 1980, Delhi: Motilal Banarsidass Publication, 1996 重版。

《中村元中譯 1989》 中村元著，陳俊輝審譯，《東方民族的思維方法》。台北：結構群，1989。

《中村元 1995》 中村元著，釋見憨與陳信憲合譯，《原始佛教：其思想與生活》。嘉義：香光書鄉，1995。

〈中村元 1996〉 中村元著，〈佛教研究の新しい方向——Vipassanā について〉，《東方》Vol.11，頁 5-15，東京：東方學院，1996。

《中佛史余譯 1984》 中村元等著，余萬居譯，《中國佛教發展史》上中下三冊。台北：天華，1984。

《中佛史一任編 1980》任繼愈主編，《中國佛教史》第一卷。北京：中國社會科學出版社，1980。

《中國歷史》 張豈之主編，《中國歷史》。台北：五南，2002。全套共六本，依次代稱爲《中國史．先秦》、《中國史．秦至南北朝》、《中國史．隋唐宋》、《中國史．元明清》、《中國史、晚清民國》、《中國史．人民共和國》。這套書與六本的《世界通史》合看，成爲世界史與中國史的共同架構。

《中哲史勞著》 勞思光著，《中國哲學史》。卷一，1981 初版，

1984 增訂初版；卷二，1981 初版。台北：三民。

《中譯 Eliade2001》　默西亞・埃里亞德（Eliade）著，《世界宗教理念史》。（台北：商周出版社，二〇〇一年）。第一卷的譯者是吳靜宜與陳錦書，第二卷廖素霞與陳淑娟，第三卷是蕭強。

《中譯 H&H2003》　哈瑞森&杭廷頓編著，李振昌&林慈淑譯，《爲什麼文化很重要》。台北：聯經出版社，2003。

《中譯 Kuhn1994》　Thomas S. Kuhn（孔恩）著，程樹德等譯，《科學革命的結構》（二版）。台北：遠流，1994。

《中譯 Roy2004》　Denny Roy（羅伊）著，何振盛&杜嘉芬譯，《台灣政治史》。台北：台灣商務，2004。

《中譯 Said1999》　Edward W. Said（薩依德）著，王淑燕等譯，《東方主義》（修訂版）。台北：立緒文化，1999 初版，2003 年 9 月二版。

《王&宮編 2003》　王賡武&宮少朋合，《伊戰啓示錄》。新加坡：八方，2003。

〈王開府 2000〉　王開府著，〈善生經的倫理思想——兼論儒佛倫理思想之異同〉。《華梵大學第四次儒佛會通學術研討會論文集》頁 225-41，台北：華梵大學哲學系，2000。

《王譯 Armstrong2003》Karen Armstrong（阿姆斯壯）著，王國璋譯，《爲神而戰：基本教義派的起源與發展》。台北：究竟，2003。英文本《Armstrong2001》

《王譯 Husserl2001》　E. Husserl（胡塞爾）著，王炳文譯，《歐洲科學的危機與超越論的現象學》。北京：商務，2001。

《王賡武 1994》　王賡武著，《中國與海外華人》。台北：台灣商務，1994。

《王賡武 2000》　王賡武著，《王賡武訪談與言論集》。新加坡：八方，2000。

《王賡武 2002》　劉宏&黃堅立主編，王賡武著，《海外華人研究的大視野與新方向——王賡武教授論文集》。新加坡：八方，2002。

《王與瞿 2003》　王振寰與瞿海源主編，《社會學與台灣社會》第 2 版。台北：巨流出版社，2003 年。

《王譯 H&B2003》　王柏鴻譯，杭廷頓（S.P. Huntington）與柏格（P. Berger）編著，《杭廷頓&柏格看全球化大趨勢》。台北：時報出版社，2003 年。英文本是《H&B2002》。

〈王順民 1995〉　王順民著，〈當代台灣佛教變遷之考察〉。刊於《中華佛學學報》第 8 期（1995 年），頁

315-342。台北：中華佛學研究所。

〈王順民 1998〉　王順民著，〈「人間佛教」的遠見與願景——佛教與社會福利的對話〉。刊於《中華佛學學報》第 11 期（1998 年），頁 227-253。台北：中華佛學研究所。

《水野弘元 1934》　水野弘元著，《南方上座部（巴利佛教）論書解說》。日本：佛教年鑑社，1934。

《水野弘元 1978》　水野弘元著，《パーリ佛教を中心とした佛教の心識論》。東京：ピタカ株式會社，1964 年初版，1978 改訂版。

〈水野弘元 1988〉　水野弘元著，〈雜阿含經の研究と出版〉。刊於《佛教研究》第十七號，1988 年。關世謙中譯，〈雜阿含經之研究與出版〉。收於吳老擇編，《雜阿含經之研究》頁 1-104。高雄：妙林出版社，1988 年。

《水野弘元 1996》　水野弘元著，劉欣如譯，《佛典成立史》。台北：東大，1996

《水野弘元 2002》　水野弘元著，香光編譯組譯，《佛教的真髓》。嘉義：香光書鄉出版社，2002。

《水野弘元 1》　水野弘元著，許洋主譯，《水野弘元著作選集（一）——佛教文獻研究》。台北：法鼓文化，2003。頁 437-508 收入〈水野弘元 1988〉。

《水野弘元 2》　水野弘元著，釋惠敏譯，《水野弘元著作選集（二）——佛教教理研究》。台北：法鼓文化，2000。

《水野弘元 3》　水野弘元著，釋達和譯，《水野弘元著作選集（三）——巴利論書研究》。台北：法鼓文化，2000。

《天襄 1998》　天襄法師著，《《雜阿含經．受相應》之研究》。台北：法鼓文化，1998。

《平川彰 1960》　平川彰著，《律藏の研究》（1st edtion1960）。日本：山喜房佛書林，1970。

《平川彰 1964》　平川彰著《原始佛教の研究》。日本：春秋社，1964。

《平川彰 1974》　平川彰著，《インド佛教史》。日本：春秋社，1974。中譯有《莊譯平川彰 2002》。

《平川彰 1977》　平川彰著，《佛教通史》。日本：春秋社，1977。

《平川彰 1982》　Akira Hirakawa（平川彰）著，*Monastic Discipline For The Buddhist Nuns*，Patna: K.P. Jayaswal Research Institute1982。本書是《律藏僧》的比丘尼律之英譯，可比較《Roth1970》（編輯梵文本的大眾說出世間部比丘尼律）。

《平川彰 1994》　平川彰著，《二百五十戒の研究》I-IV。《平川彰著作集》第 14-17 卷。日本：春秋社，1994-95。

《平川彰 1998》　平川彰著，《比丘尼律の研究》。《平川彰著作集》第 13 卷。日本：春秋社，1994-95。

〈市村承秉 2004〉　市村承秉著，〈文化的拘束を離れる佛教的宗教性の傳達〉。刊於《中華佛學學報》第 17 期（2004 年），頁 305-456。台北：中華佛學研究所。

〈外灘畫報 2005〉　陳濤曾進老年，〈2004：文化保守主義抬頭〉。引自：http://news.sina.com.cn/c/2005-01-18/11015584894.shtml

《冉光榮 1996》　冉光榮著，《中國藏傳佛教史》。台北：文津出版社，1996。

〈冉雲華 1983〉　冉雲華著，岑溢成譯，〈佛學研究方法論序〉。序於吳汝鈞著，《佛學研究方法論》（本書簡稱爲《吳汝鈞 1983》），頁 I-V。

《冉雲華 1990》　冉雲華著，《中國佛教文化研究論集》。台北：東初，1990。

《世界文明史》　文從蘇等譯，Philip Lee Ralph 等著，《世界文明史》。台北：五南，2002。第一冊：源流篇。

《世界宗教史》　加籐玄智著，鐵錚譯，《世界宗教史》。台北：台灣商務，1972。

《世界宗教 E》　H. Byron Earhart（ed.）, *Religious Traditions of The World*, New York: HarperCollins, 1993. 佛教（partVIII，p.847-972）的作者 Robert C. Lester.

《世界通史》　吳丁廑・齊世榮主編，《世界通史》。台北：五南，2002-3。全書共六冊，分成《世界通史・上古篇》、《世界通史・中古篇》、《世界通史・近古篇》、《世界通史・近代篇》、《世界通史・現代篇》、《世界通史・當代篇》。

《古正美 1993》　古正美著，《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》。台北：允晨文化，1993。

《古正美 2003》　古正美著，《從天王傳統到佛王傳統——中國中世佛教治國意識型態研究》。台北：商周，2003。

〈甲申宣言 2004〉　許嘉路等五位發起、共 72 位聯名，2004 年 9 月在北京公布，〈甲申文化宣言〉。引自：http://yl.qlwb.com.cn/Archive_view.asp?boardID=56&ID=14784

《末本中譯 2002》　末木文美士著，涂玉盞譯，《日本佛教史》。台北：商周出版社，2002。

《田中教照 1991》　田中教照著，《初期佛教の修行道論》。東京：山喜房佛書林，1991。

《世紀 2002》　昭慧法師與江燦騰編著，《世紀新聲——當代台灣佛教的入世與出世之爭》。台北：法界出

版社，2002 年。

《印度 Basham 編中譯 1997》
A.L. Basham 主編，閔光沛、陶笑虹、莊萬友、周柏青等譯，涂厚善校，《印度文化史》。北京：商務印書館，1997。

《印度之佛教》　印順著，《印度之佛教》。1942 年寫作，1985 年重版。

《印度史吳著 1981》　吳俊才著，《印度史》。台北：三民，1981。

《印度史 MRK》　R. C. Majumdar & H. C. Raychaudhuri & Kalikinkar Datta, *An Advanced History of India*（4th）, Madras: Macmillan India Limited, 1978.

《印佛史》　印順法師著，《印度佛教思想史》。台北：正聞出版社，1988 年 4 月初版。本書也簡稱爲《印順 1988》。

《印順 6》　印順法師著，《攝大乘論講記》。《妙雲集》第 6 冊，同集的餘冊類此，書目詳見《印順法師佛學著作集 CD》。台北：正聞出版社。下引印順法師的著作中，出版單位若是正聞出版社，不重覆註明。印順法師的著作一概放在現代學者的著作之中，即使本書是專論的講記。

《印順 1968》　印順法師著，《說一切有部爲主的論書與論師之研究》。1968 年初版。或代稱爲《有部論書》。

《印順 1971a》　印順法師著，《原始佛教聖典之集成》。1971 年 2 月初版，1988 年修訂本。或代稱爲《聖典集成》

《印順 1971b》　印順法師著，《中國禪宗史》。1971 年 6 月初版。

《印順 1981a》　印順法師著，《初期大乘佛教之起源與開展》。1981 年 5 月初版。或代稱爲《初大》。

《印順 1981b》　印順法師著，《如來藏之研究》。1981 年 12 月初版。

《印順 1983》　印順法師編，《雜阿含經論會編》。1983 年 7 月出版。亦簡稱作《雜會》。

《印順 1985a》　印順法師著，《空之探究》。1985 年 8 月初版。

《印順 1985b》　印順法師著，《遊心法海六十年》。1985 年 3 月初版。本書頁 38 已概述《印順 1985a》。本書雖出版於前，應寫於後。或代稱爲《遊心法海》。

《印順 1988》　印順法師著，《印度佛教思想史》。1988 年 4 月初版。本書也簡稱爲《印佛史》。

《印順 1989》　印順法師著，《契理契機之人間佛教》。台北：正聞出版社，1989 年 8 月初版。或代稱爲《契理人間》。

《印順 1992》　印順法師述義、昭慧法師整理，《大智度論之作者及其翻譯》。台北：東宗，1992。

《印順 1994》　印順法師著，《平凡的一生》（增訂本）。1994 年 7 月出版。

〈印順 2001〉　印順法師回覆〈中佛淨秘字第九〇一〇六號〉。刊於《弘誓》第 52 號（佛教弘誓學院刊行，90 年 8 月），頁 7。

〈印順 2002〉　〈印順導師開示摘錄〉，收於《呂勝強 2003》頁 85-147。頁 85 編入者的〈附記〉提到：全文已呈「導師過目」，但未提到作者核可同意全文否。全文分五次，在 1983-2002 之間。

《印順 2004》　印順法師著，《永光集》。2004 年 6 月初版。該書的序文寫於作者 89 之年（1994）。

《印順 2005》　印順法師著，《平凡的一生》（重訂本）。2005 年 6 月出版。在頁 229-30，有性瀅法師的〈出版後記〉，可知：1971 年寫下第一次的版本，1994 年出版增訂本，1998 年寫下這個重訂本。

《印順 CD》　台北：印順文教基金會，2002 第三版。

《印順著作》　正聞出版社編輯，《印順導師著作總目．序》。台北：正聞，2004。

《印順編 1987》　印順法師篇，《法海微波》。台北：正聞，1987。

《印華 2》　印順法師著，《華雨集》第 2 冊。全套共五冊，1993 年 4 月初版。

《伊斯蘭 Hossein 王譯 2002》

Seyyed Hossein Nasr 著，王建平譯，《伊斯蘭》。台北：麥田，2002。

《伊斯蘭 Armstrong 林譯 2003》

Karen Armstrong 著，林宗憲譯，《伊斯蘭》。台北：左岸，2003》。

《有部論書》　印順法師著，《說一切有部爲主的論書與論師之研究》。1968 年初版。或代稱爲《印順 1968》。

《朱文光 2002》　朱文光著，《佛學研究方法論》。中正大學中文所博士論文，2002。

〈江燦騰 1988〉　江燦騰著，〈台灣當代淨土的新動向〉。刊於《東方宗教研究》第 2 期（1988 年 9 月），頁 165-184，台北：文殊文化有限公司。

《江燦騰 1996》　江燦騰著，《台灣佛教百年史之研究》。台北，南天書局，1996。

《江燦騰 1998》　江燦騰著，《中國近代佛教思想的諍辨與發展》。台北，南天書局，1998。

《江燦騰 2001a》　江燦騰著，《日據時期台灣佛教文化發展史》。台北，南天書局，2001。

《江燦騰 2001b》　江燦騰著，《當代台灣人間佛教思想家：以印

順導師爲中心的薪火相傳研究論文集》。台北：新文豐，2001。

〈江燦騰 2001c〉　江燦騰著，〈台灣當代人間佛教思想家〉。引自：http://www.awker.com/hongshi/mag/50-12

《江燦騰 2003》　江燦騰著，《臺灣近代佛教的變革與反思》。台北：東大，2003。

《全球化 Held 中譯 2004》

D. Held & A. Magrew & D. Goldblatt & J. Perraton 合著，沈宗瑞・高少凡・許湘濤・陳淑鈴合譯。《全球化衝擊》。台北：韋伯，2004。

〈宇井伯壽〉　宇井伯壽著，中譯者不詳，〈關於阿含經成立之考察〉。收於《佛光阿含藏》附錄（上），頁 97-194，高雄：佛光出版社，1988 年。

《宇井伯壽 1970》　宇井伯壽著，李世傑譯，《中國佛教史》。台北：協志，1970。

《自由主義》　瞿海源、顧忠華、錢永祥主編，《自由主義的發展及問題》。台北：桂冠，2002。

〈自拙 2003〉　自拙法師著，〈從上座部佛教的觀點探討毗婆奢那（內觀）禪法〉。刊於《中華佛學研究》第七期（2003 年）。台北：中華佛學研究所。（此文乃英文）

《艾愷 1986》　艾愷著，《文化守成主義——反現代化思潮的剖析》。台北：時報，1986。

《牟宗三 1971》　牟宗三著，《智的直覺與中國哲學》。台北：商務印書館，1974。

《牟宗三 1975》　牟宗三著，《現象與物自身》。台北：學生書局，1975。

《牟宗三 1984》　牟宗三著，《佛性與般若》（修訂四版）。台北：學生書局，1984。

《牟宗三 1985》　牟宗三著，《圓善論》。台北：學生書局，1985。

《牟鍾鑒 1995》　牟鍾鑒著，《中國宗教與文化》。台北：唐山，1995。

〈舟橋一哉 1960〉　舟橋一哉著，〈如實知見的顛落〉。收於宮本正尊編，《佛教的根本真理》。三省堂，1960。

〈何孟玲 2002〉　何孟玲著，〈《阿含經》的慧解脫——以純觀行爲中心〉。收於《宗教與心靈改革研討論會論文集》（高雄：道德院，2002），頁 207-247。

《何勁松 1999》　何勁松著，《韓國佛教史》（上、下冊）。北京：宗教文化出版社，1999。

《何勁松 2002》　何勁松著，《近代東亞佛教：以日本軍國主義侵略戰爭爲線索》。北京：中國社會科學文獻，2002。

〈何建明 2005〉　何建明著，〈印順「人間佛教」的民族性與世界〉。刊於《當代》第 215 期（2005 年 7 月），頁 74-81，台北。

《巫白慧 2000》　巫白慧著，《印度哲學——吠陀經探義與奧義

《宋立道 2000》　宋立道著，《神聖與世俗——南傳佛教國家的宗教與政治》。北京：宗教文化出版社，2000。

《宋立道 2002》　宋立道著，《傳統與現代—變化中的南傳佛教世界》。北京：中國社會科學出版社，2002。

〈宋立道 2004〉　宋立道著，〈人間佛教的現代含義〉。引自 http://www.hongshi.org.tw/mentor/home.html

《宋國誠 2003》　宋國誠著，《後殖民論述—從法農到薩依德》。台北：擎松圖書，2003。

《如石 1997》　如石法師著，《《菩提道燈》抉微》。台北：法鼓文化，1997。

《如石 2002》　如石法師著，《現代大乘起信論》。台灣南投：南林出版社，2002 年 7 月增訂版。

《吳汝鈞 1983》　吳汝鈞著，《佛學研究方法論》。台北：學生書局，1983 年。

《吳汝鈞 1995》　吳汝鈞著，《京都學派哲學：久松真一》。台北：學生書局，1983 年。

《呂大吉 2003》　呂大吉著，《宗教學通論》。台北：穩楷，2003。

〈呂訪蔡 2004〉　呂凱文採訪，〈訪蔡奇林老師——談「巴利學」與「南傳佛教」研究〉。刊於《法光雜誌》第 173 期（2004 年 2 月），第四版。台北：法光文教基金會。

〈呂訪觀淨 2004〉　呂凱文採訪整理，〈訪比丘觀淨——新時代的方向：學習佛陀的教導〉。刊於《法光雜誌》第 181 期（2004 年 10 月），第四版。台北：法光文教基金會。

〈呂凱文 1999〉　呂凱文著，〈當代日本「批判佛教」思潮〉。刊於《正觀雜誌》第 10 期（台灣南投，1999 年 9 月），頁 7-77。

《呂凱文 2002》　呂凱文著，《初期佛教「緣起」概念析論：緣起與《雜阿含》「雜因誦」諸相應概念之交涉》。輔仁大學哲研所博士論文，2002 年。

〈呂凱文 2004a〉　呂凱文著，〈梵思想的格義——佛教的詮釋學問題初探〉。《揭諦》第 7 期（2005 年 7 月），頁 1-36。嘉義：南華大學哲學系。

〈呂凱文 2004b〉　呂凱文著，〈試論觀淨比丘《復歸佛陀的教導（一）》——略述與初步評論該書試擬與試用的「佛教聖典的解釋之學」〉。刊於《法光雜誌》第 181 期（2004 年 10 月），第 2-3 版。台北：法光文教基金會。

〈呂凱文 2004c〉　呂凱文著，〈佛教教育的次第與目的——從僧俗身份的區分與宗教職能的定位談起〉。發表於「宗教教育與宗教研究研討會」（南華大學宗教學研究所主辦，二〇〇四年十二月四日）。

〈呂凱文 2004d〉　呂凱文著，〈人間佛陀之教的方向——澄清〈方法學上的另一錯誤示範〉〉。刊於《法光雜誌》第 183 期（2004 年 12 月），第四版。台北：法光文教基金會。

〈呂凱文 2005a〉　呂凱文著，〈佛教的種姓系譜學——佛教對「種姓起源神話」的考察與改寫。刊於《華梵人文學報》第 4 期（2005 年 1 月），頁 73-112。台北：華梵大學文學院。

〈呂凱文 2005b〉　呂凱文著，〈佛教輪迴思想的論述分析——以《弊宿經》裡佛教徒與「虛無論者」的輪迴辯論爲考察線索〉。刊於《中華佛學研究》第 9 期（2005 年），頁 1-28。台北：中華佛學研究所。

〈呂凱文 2005c〉　呂凱文著，〈對比、詮釋與典範轉移（I）——兩種佛教典範下的郁伽長者〉。刊於《正觀雜誌》第期（台灣南投，2005 年 9 月）。

〈呂凱文 2005d〉　呂凱文著，〈對比、詮釋與典範轉移（II）——以兩種《善生經》探究佛教倫理學的詮釋學轉向問題〉。發表於「兩岸哲學與宗教文化研討會」，南京大學哲學系與宗教學系主辦，2005 年 9 月 6 日。

《呂勝強 1998》　呂勝強編，《妙雲法雨的禪思》。台北：佛教青年文教基金會，1998。

《呂勝強 2003》　呂勝強著，《人間佛教的聞思之路》。高雄：高雄正信佛青會，2003 年。

〈呂澂 1924〉　呂澂著，〈雜阿含經刊定記〉。收於《佛光阿含藏》附錄（下），頁 659-679，高雄：佛光出版社，1988 年。

《呂澂 1982》　呂澂著，《印度佛學思想概論》。台北：天華出版社，1982。

《呂澂 1985》　呂澂著，《中國佛學源流略講》。台北：里仁，1985。

《呂澂選集》　呂澂著，《呂澂佛學論著選集》。齊魯書社，1991。

《沈清松 1986》　沈清松著，《現代哲學論衡》。台北：黎明，1986。

《沈清松 2002》　沈清松著，《對比、外推與交談》。台北：黎明，1986。

《余英時 1987》　余英時著，《中國思想傳統的現代詮釋》。台北：聯經，1987。

〈余英時 2002〉　余英時著，〈略說現代中國民族主義與民主—

——一個歷史的體察〉。收於《洪&謝編 2002》的第一篇序文。

〈余英時 2004〉 余英時評〈甲申宣言 2004〉。引自：http://yl.qlwb.com.cn/Archive_view.asp?boardID=56&ID=14784

《杜正勝 2000》 杜正勝著，《走過關鍵十年》。台北：麥田，2000。

《杜正勝 2004》 杜正勝著，《新史學之路》。台北：三民，2004。

《杜正勝編 2004》 杜正勝主編，《中國文化史》（修訂三版）。台北：三民，2004。

《杜維明 1989》 杜維明著，《儒學第三期發展的前景問題——大陸講學，問難和討論》。台北：聯經出版社，1989。

《杜維明 1996》 杜維明著，《現代精神與儒家傳統》。台北：聯經出版社，1989。

《杜維明 1999》 杜維明著，周勤採訪記錄，《十年機緣待儒學——東亞價值再評價》。Hong Kong：Oxford University Press，1999。

《杜維明 2002》 杜維明著，陳靜譯，《儒教》。台北：麥田出版，2002。

〈杜維明 2003〉 杜維明著，〈東亞現代化意義初探〉，收於《中譯 H&H2003》第 19 章。

〈杜維明 2004〉 陳壁生訪杜維明教授，〈儒學與文化保守主義〉。引自 :http://www.ouline.com/wengxue/story.php4?story_id=6206

《李英明 2003》 李英明著，《全球化下的後殖民省思》。台北：生智，2003。

《李恩涵 2003》 李恩涵著，《東南亞華人史》。台北：五南，2003。

《李惠斌 2003》 李惠斌主編，《全球化：中國道路》。北京：社會科學文獻出版社，2003。

《李澤厚 1999》 李澤厚著，《中國思想史論》。安徽文藝出版社，1999。

《李澤厚 2003》 李澤厚著，《歷史本體論・己卯五說》。北京：三聯，2003。

〈李澤厚受訪〉 呼延華訪李澤厚，〈四期儒學、后現代主義及新左左派〉。引自：http://www.booker.com.cn/gb/paper23/4/class002300003/hwz25346.htm

《李譯 Fukuyama1993》 Francis Fukuyama（福山）著，李永熾譯，《歷史之終結與最後一人》。台北：時報文化，1993。

《李譯 Henshall2003》 K.G. Henshall（韓歇爾）著，李忠晉譯，《日本史：從石器代到超級強權》。台北：巨流，2003。

《李鳳媚 1999》 李鳳媚著，《巴利律比丘戒研究》。嘉義：新雨

出版社，1999。

《初大》　印順法師著，《初期大乘佛教之起源與開展》。1981 年 5 月初版。本書也簡稱爲《印順 1981a》

〈兩岸和平論述 2005〉　2005 年 10 月，勞思光等七位中研院院士發起引自：http://udn.com/NEWS/WORLD/WOR1/2967411.shtml

《空之探究》　印順法師著，《空之探究》。1985 年 8 月初版。亦代稱作《印順 1985a》。

《周譯 Hans1996》　漢斯．昆（Hans Küng）著，周藝譯，《世界倫理構想》。香港：三聯書店，1996。

〈法洲 2004〉　法洲法師著，〈佛陀的教團與現代的社會——以《雜阿含 93 經》《雜阿含 785 經》《雜阿含 929 經》《善法經》爲線索〉。中華佛研所第二屆研究生佛學論文發表會，台北，2004。

《法鼓全集》　聖嚴法師著，《法鼓全集》。台北：法鼓文化，2001-2。

〈松本史朗 1998〉　松本史朗著，呂凱文譯，〈如來藏思想不是佛教〉。刊於《法光雜誌》第 101 期（1998 年 2 月）。台北：法光文教基金會。

《林安梧 1998》　林安梧著，《儒學革命論》。台北：台灣學生，1998。

《林明德 2003》　林明德著，《日本史》。台北：三民，2003。

〈林建德 2005〉　林建德著，〈綜貫一切法而向於佛道——從《復歸佛陀的教導（一）》談起〉。刊於《弘誓雙月刊》第 74 期（2005 年 4 月）。

〈林崇安 1991〉　林崇安著，〈《阿含經》集成與大乘經典源流的研究〉。刊於《中華佛學學報》第 4 期（1991 年），頁 1-26，台北：中華佛學研究所。

〈林崇安 1996a〉　林崇安著，〈受念住的研究〉。刊於《中華佛學學報》第 9 期（1996 年），頁 35-48，台北：中華佛學研究所。

〈林崇安 1996b〉　林崇安著，〈止觀的實踐——兼評《菩提道次第廣論》的奢磨他及毗缽舍那〉。刊於《民族學報》第 22 期（1996 年），頁 161-7，台北：政治大學。

〈林崇安 1997〉　林崇安著，〈釋尊時期止觀法門的實踐〉。刊於《中華佛學學報》第 10 期（1997 年），頁 125-46，台北：中華佛學研究所。

〈林崇安 2000〉　林崇安著，〈內觀禪修的探討〉。刊於《中華佛學學報》第 13 期（2000 年），頁 53-67，台北：中華佛學研究所。

〈林崇安 2002〉　林崇安著，〈《瑜伽師地論》與《顯揚聖教論》的內容架構及其編成〉。刊於《法光學壇》第六期（2002），頁 59-73。台北：法光雜誌社。

〈林崇安 2003〉　林崇安著，〈《長阿含經》與《長部》的核心教導〉。刊於《法光學壇》第七期（2003），頁 27-46。台北：法光雜誌社。

〈林崇安 2004〉　林崇安著，〈從九分教到阿含經的集成略探〉。刊於《法光雜誌》第 173 期（2004 年 2 月），第二與三版。台北：法光文教基金會。

〈林崇安 2005〉　林崇安著，〈佛學研究法及其特色〉。刊於《法光雜誌》第 187 期（2005 年 4 月），第四版。台北：法光文教基金會。

〈林朝成 2002〉　林朝成著，〈生態女性主義與人間佛教的環境關懷〉。發表於弘誓學院主辨《第三屆印順導師思想之理論與實踐研討會》，2002 年。

〈林&郭 2003〉　林朝成與郭正宜共著，〈地方感與大地僧團——史耐德佛教環境哲學再探〉。刊於《佛學研究中心學報》第 8 期（2003 年），頁 163-186。台北：台灣大學文學院佛學研究中心。

〈林煌洲 2000〉　林煌洲著，〈古奧義書（Upniṣads）與初期佛學關於人的自我（self）概念之比較與評論〉。刊於《佛學研究中心學報》第 5 期（2000 年），頁 1-35。台北：台灣大學文學院佛學研究中心。

〈林煌洲 2001a〉　林煌洲著，〈古奧義書（Upniṣads）與初期佛學關於自我沈淪概念之比較與評論〉。刊於《佛學研究中心學報》第 6 期（2001 年），頁 1-23。台北：台灣大學文學院佛學研究中心。

〈林煌洲 2001b〉　林煌洲著，〈古奧義書（Upniṣads）與初期佛學關於理想生活概念之比較與評論〉。刊於《正觀雜誌》第 18 期（2001 年 9 月），頁 79-127。

《林照真 2000》　林照真著，《最後的達賴》。台北：時報文化，2000。

《林毓生 1986》　林毓生著，《中國意識的危機》。貴州人民出版社，1986。

《林毓生 1989》　林毓生著，《政治秩序與多元社會》。台北：聯經，1989。

《林譯 Armstrong2002》Karen Armstrong（阿姆斯壯）著，林宏濤譯，《眾生導師　佛陀：一個追尋菩提的凡人》。台北：左岸，2002。

《林鎮國 1999》　林鎮國著，《空性與現代性》。台北：立緒文化，1999。

《林鎮國 2002a》　林鎮國著，《辯證的行旅》。台北：立緒文化，2002。

〈林鎮國 2002b〉　林鎮國著，〈布特曼與印順的解神話詮釋學〉。發表於「西方哲學東漸百年學術研討會」，武漢大學，2002 年 9 月 18-20。

〈林鎮國 2003〉　林鎮國著，〈教外別傳　直指人心〉。《阿部正雄 2003》之〈導讀〉。

〈果樸 2004〉　果樸法師著，〈聖嚴法師「建設人間淨土」理念根源〉。收於《聖嚴思行》(林煌洲等合著，《聖嚴法師思想行誼》，台北：法鼓文化，2004) 頁 345-504。

《明法 2002》　明法比丘編，《亞洲原始佛教道場指南》。嘉義：法雨道場，2002。

《帕奧 1》　帕奧禪師著，帕奧禪師弟子中譯，《智慧之光》。高雄：財團法人淨心文教基金會，2000。

《帕奧 2》　帕奧禪師著，帕奧禪師弟子中譯，《如實知見》。高雄：財團法人淨心文教基金會，2000。

《帕奧 4》　帕奧禪師著，弟子合譯，《正念之道》。高雄：淨心文教基金會，2001 年。

《帕奧 5》　帕奧禪師著，弟子合譯，《轉正法輪》。高雄：淨心文教基金會，2002 年。

《帕奧全》　帕奧禪師著，弟子合譯，《智慧之光》（增訂版）。出版單位只列出網址：http:// www.buddhastation.org，2003。此書幾乎包含了緬文版的禪修手冊，與《帕奧 1》的不同主要是詳細說明觀禪的修法。

《帕奧英 1》　Pa Auk Sayadaw, *Mindfulness of Breathing & Four Elements Medition*. Malaysia: W.A.V. E., 1995.

《帕奧英 2》　Pa Auk Sayadaw, *Light of Wisdom*　Malaysia: W. A.V. E., 1996.

《帕奧英 3》　Pa Auk Sayadaw（1999） *Knowing and Seeing* Malaysia: W.A.V.E., 2003 Revised Edition.

《性空 2003a》　性空法師（Ven.Dhammadīpa）著，《念處之道》。嘉義：香光書鄉，2003。

《性空 2003b》　性空法師（Ven. Dhammadīpa）著，《四聖諦與修行的關係》。嘉義：香光書鄉，2003。

《性廣 2001》　性廣法師著，《人間佛教禪法及其當代研究》。台北：法界出版社，2001 年。

《尙會鵬 2001》　尙會鵬著，《種姓與印度教社會》。北京：北京大學出版社。

《阿部正雄中譯 1992》阿部正雄著，王雷泉與張汝倫譯譯，《禪與西方思想》。台北：桂冠，1992。

《阿部正雄張譯 2003》阿部正雄著，張志強譯，《佛教》。台北：麥田，2003。

《邱敏捷 2000》　邱敏捷著，《印順導師的佛教思想》。台北：法界，2000。

〈邱敏捷 2005〉　邱敏捷著，〈當代「人間佛教」的諍辯〉。刊於

《當代》第 215 期（2005 年 7 月），頁 54-61，台北。

《金克木 1999》　金克木著，《梵佛探》。江西：教育出版社，1999。

《倪梁康 1994》　倪梁康著，《現象學及其效應——胡塞爾與當代德國哲學》。北京：三聯，1994。

《南傳菩薩道》　明昆三藏持者大長老緬著，烏哥烈及烏叮靈緬譯英，敬法比丘中譯，《南傳菩薩道》。高雄：派色文化出版社，1999。

〈宣方 2003〉　宣方著，〈人間正道是滄桑〉。刊於《普門學報》第 17 期（2003 年 9 月），頁 1-22，佛光山普門學報社。

〈宣方 2005〉　宣方著，〈作爲方法的印順——問題意識、詮釋效應及其它〉。刊於《當代》第 215 期（2005 年 7 月），頁 12-27，台北。

《前田惠學 1964》　前田惠學著，《原始佛教聖典の成立史研究》。東京：山喜房佛書林，1964。

《洪金蓮 1999》　洪金蓮著，《太虛大師佛教現代化之研究》。台北，法鼓文化，1999（修訂一版）。

《洪&謝編 2002》　洪泉湖與謝政諭合編，《百年來兩岸民族主義的發展與反省》。台北：東大，2002。

《姚譯 Saddhatissa1993》

姚治華譯，H. Saddhatissa 著，《佛教倫理學》。台北：黎明，1993。

《契理人間》　印順法師著，《契理契機之人間佛教》。台北：正聞出版社，1989 年 8 月初版。或代稱爲《印順 1989》。

〈森章司 1979〉　森章司著，〈南方上座部の行道論〉。刊於《東洋學論叢》第 4 號（1979），頁 71-123。

《昭慧 1995》　昭慧法師著，《佛教倫理學》。台北：法界，1995。

《昭慧 2003》　昭慧法師著，《佛教規範倫理學》。台北：法界，2003。

〈昭慧 2004〉　昭慧法師著，〈方法學上的另一錯誤示範——試論觀淨比丘與呂凱文教授之「佛教聖典詮釋學」〉。刊於《法光雜誌》第 183 期（2004 年 12 月），第 2-3 版。台北：法光文教基金會。

〈昭&開 2005〉　昭慧法師（共）著，〈有關「慧解脫阿羅漢」有否「涅槃智」之討論——開印法師與昭慧法師論法函〉。刊於《弘誓雙月刊》第 74 期（2005 年 4 月）。法函往返於 2003 年。

《香港史王編 1997》　王賡武主編，《香港史新編》。香港：三聯，1997。

〈胡治洪 2004〉　胡治洪著，〈解讀杜維明〉。引自：http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=1452

《能融 2003》　能融法師著，《律制、清規及其現代意義》。台北，法鼓文化，2003。

《宮著拉達克里希南 1996》
宮靜著，《拉達克里希南》。台北：東大，1996。

《修剪菩提樹 2004》　龔雋等譯，《修剪菩提樹——”批判佛教”的風暴》。上海：上海古籍出版社，2004。此書乃譯自《H&S1997》

〈高明道 1991〉　高明道著，〈蟻垤經初探〉。刊於《中華佛學學報》第 4 期（1991 年），頁 29-74，台北：中華佛學研究所。

〈高永宵 1997〉　高永宵著，〈香港佛教发展史〉。《法音》1997 年第 6 期（总第 154 期）引自：http://fy.fjnet.com/dharma/9706/g9706f05.htm

《真慧 1992》　真慧法師著，《七佛通誡偈思想研究》。台北：東初出版社，1992。

《康譯 Dalai1990》　Dalai Lama 著，康鼎譯，《達賴喇嘛自傳》。台北：聯經，1990。

《康&簡譯 weber1989》韋伯（M. Weber）著，康樂、簡惠美譯，《宗教與世界》。台北：遠流出版社，1989。

《康&簡譯 weber1996a》韋伯（M. Weber）著，康樂、簡惠美譯，《印度的宗教》。台北：遠流出版社，1996。

《康&簡譯 weber1996b》韋伯（M. Weber）著，康樂校訂、簡惠美譯，《中國的宗教》。台北：遠流出版社，1996。

〈袁偉時 2004〉　袁偉時評〈甲申 2004〉。引自：http://yl.qlwb.com.cn/Archive_view.asp?boardID=56&ID=14784

〈張火慶 2000〉　張火慶著，〈學者風骨與學術尊嚴〉。刊於《世界弘明哲學季刊》（2000 年 9 月）。

《張光直 1983》　張光直著，《中國青銅器時代》。台北：聯經，1983。

《張光直 1988》　張光直著，《考古學六講》。台北：稻香，1988。

《張&江 2003》　張珣&江燦騰合篇，《台灣本土宗教研究的新視野與新思維》。台北：南天，2003。

《張譯 Giddens1997》　Anthony Giddens 著，張家銘等譯，《社會學》上與下。台北：唐山出版社，1997。

《張灝 1989》　張灝著，《幽暗意識與民主傳統》。台北：聯經，1989。

《張灝 2004》　張灝著，《時代的探索》。台北：聯經，2004。

《耆那教 G&S》　H. Von Glasenapp 德譯, S. B. Shrotri 英譯, *Jainism*, Delhi: Motilal Banarsidass Publication, 1980.

《孫譯 Cox2002》　H. G. Cox 著，孫尚陽譯，《基督宗教》。台北：

麥田，2002。

《馬著辨喜 1998》　馬小鶴著，《辨喜》。台北：東大，1998。

《崔連仲 1991》　崔連仲著，《從佛陀到阿育王》。瀋陽：遼寧大學，1991。

《淨海 1975》　淨海法師著，《南傳佛教史》。台北：正聞出版社，1975。

《清德 2001》　清德法師著，《印順導師的律學思想》。台北：雲龍出版社，2001。

《清論導讀》　護法法師與陳水淵合著，《涅槃的北二高——清淨道論導讀》。台南：法源中心出版。1997 年 9 月初版。

《陳秋平 2004》　陳秋平著，《移民與佛教：英殖民時代的檳城佛教》。馬來西亞：南方學院，2004。

〈陳水淵 1996〉　陳水淵著，〈試窺印順法師的思想——從方法、判教到根本真理〉。刊於《法光雜誌》第 79 期（1996 年 4 月）第四版。台北：法光雜誌社。此文待修正。

〈陳水淵 1997a〉　陳水淵著，〈試窺印順法師的思想大要——以緣起貫通〉。上、下刊於《法光學壇》第一期頁 90-102（1997）、第二期頁 38-49（1998）。台北：法光雜誌社。此文待修正。

〈陳水淵 1997b〉　陳水淵著，〈印順的緣起論——從康德的知識論出發〉。刊於《圓光佛學學報》第二期，頁 91-104。台灣：圓光出版社，1997 年 10 月。此文待增修。

〈陳美華 2002a〉　陳美華著，〈個人、歷史與宗教——太虛大師、「人生佛教」與其思想淵源〉。刊於《中華佛學學報》第 15 期（2002 年），頁 427-456。台北：中華佛學研究所。

〈陳美華 2002b〉　陳美華著，〈個人、歷史與宗教——印順法師、「人間佛教」與其思想淵源〉。刊於《思與言》第 40 卷第 2 期（2002 年），頁 215-260。

〈陳美華 2003〉　陳美華著，〈佛教的婚姻觀——以《阿含經》爲主論〉。刊於《中華佛學學報》第 16 期（2003 年），頁 23-64。台北：中華佛學研究所。

〈陳美華 2004〉　陳美華著，〈法鼓十年（1989-1998）。收於《聖嚴思行》，頁 251-287。

《陳榮捷廖譯 1987》　陳榮捷著，廖世德譯，《現代中國的宗教趨勢》。台北：文殊出版社，1987。

《陳譯 Gilbert2001》　B.M. Gilbert（吉爾伯特）著，陳仲丹譯，《後殖民理論》。南京：南京大學出版社，2001。

《陳譯 Spengler1989》　O. Spengler（史賓格勒）著，陳曉林譯，《西方的沒落》。台北：遠流，1989 二版

《陳&鄧 2003》　陳兵與鄧子美合著，《二十世紀中國佛教》。

台北：現代禪出版社，2003。

《基督教新約》　《新約聖經・中英對照》（中文是和合本）。香港：國際聖經協會，2000。

《基督教聖經》　《聖經》（現代中文譯本）。香港：聖經公會，第五版，1987。

《莊春江 1992》　莊春江編著，《雜阿含經二十選》。高雄：正信佛青，1992 年初版，1998 年三版增訂。

《莊春江 2003》　莊春江編著，《阿含經故事選》。高雄：正信佛青，2003。

《莊春江 2005》　莊春江編譯，《南、北傳《雜阿含經》選讀》。高雄：正信佛青，2005。

《莊譯平川彰 2002》　莊崑木譯平川彰著，《印度佛教史》，台北：商周出版社，2002。譯出《平川彰 1974》。

《教會發微》　漢斯昆著，田永正譯，《教會發微》。台北：光啓社，1976。

《郭著印順 1992》　郭朋著，《印順佛學思想研究》。台北：正聞 1992。

《郭朋等 1989》　郭朋、廖自力、張新鷹著，《中國近代佛學思想史稿》。成都：巴蜀出版社，1989。

《郭朝順 2004》　郭朝順著，《天台智顗的詮釋理論》。台北：里仁，2004。

《郭譯 Jong1994》　J.W. de Jong 著，郭忠生中譯，〈1984-1990 之佛學研究〉。《諦觀》第七十九期（1994 年 10 月），頁 1-67。原文是〈Jong1991〉。

《郭譯 Tomlinson2002》
J. Tomlinson（湯姆林森）著，郭英劍譯，《全球化與文化》。南京：南京大學出版社，2002。

《許譯 Smart2004》　尼尼安・斯馬特（Smart）著，許列民等譯，《劍橋世界宗教。台北：商周出版社，2004。英文本是《Smart1998》。

《傅偉勳 1986》　傅偉勳著，《西洋哲學史》。台北：東大圖書公司，1986。

《傅偉勳 1990》　傅偉勳著，《從創造的詮釋學到大乘佛學》。台北：東大圖書公司，1990。

《傅譯 Yaspers2001》　雅士培著，傅佩榮譯，《歷史的人——四大聖哲》。台北：業強，2001。

〈景海峰〉　景海峰著，〈梁漱溟的出世間與隨順世間〉。引自：http://www.confucius2000.com/confucian/lsmdcsjysssj.htm

《溫金柯 1994》　溫金柯著，《生命方向之反省》。台北：現代禪出版社，1994。

《溫金柯 2001》　溫金柯著，《繼承與批判印順法師人間佛教思想》。台北：現代禪出版社，2001。

〈溫金柯 2005〉 溫金柯著，〈佛教現代禪菩薩教團與印順「人間佛教」思想——長其互辯的歷史定位及其反思〉。刊於《當代》第 215 期（2005 年 7 月），頁 62-73，台北。

〈溫宗堃 2003a〉 溫宗堃著，〈漢譯《阿含經》與阿毗達摩論書中的「慧解脫」─以《雜阿含經．須深經》為中心〉。刊於《正觀雜誌》第 26 期（台灣南投，2003 年 9 月），頁 4-53。

〈溫宗堃 2003b〉 溫宗堃著，〈純觀乘者所依的定——刹那定與如電三味〉。發表於第六屆（2003）「宗教與心靈改革」研討會，高雄道德院、文山教育基金會、如實佛學研究室主辨。

〈溫宗堃 2004〉 溫宗堃著，〈《須深經》的版本及南傳上座部對《須深經》慧解脫阿羅漢的理解〉。刊於《中華佛學研究》第八期（2004 年）。台北：中華佛學研究所。

〈溫宗堃 2005a〉 溫宗堃著，〈當代緬甸內觀修行傳統的興起與巴利學界對於「乾觀者」的諍論〉。刊於《普門學報》第 27 期（2005 年 5 月）。

〈溫宗堃 2005b〉 溫宗堃著，〈巴利譯註文獻裡的乾觀者〉。刊於《正觀雜誌》第 33 期（台灣南投，2005 年 6 月）。

《溫宗堃 2005c》 溫宗堃著，《涅槃直徑》（收入〈溫宗堃 2005a &b〉）。東馬（沙巴）：寂靜禪林，2005。

〈溫譯 Cousins2004〉 溫宗堃譯，〈內觀修行的起源〉（譯自〈Cousins 1996〉）。《正觀雜誌》第 30 期（台灣南投，2004 年 9 月），頁 165-213。

〈游祥洲 2002a〉 游祥洲著，〈論全球化，一條未定的道路［論全球化與佛教所面臨的挑戰]〉。發表於第四屆中華國際佛學會議——「佛教與廿一世紀」，法鼓山中華佛學研究所主辦，2002 年 1 月 18-20 日。該文註明還未公開流通。

〈游祥洲 2002b〉 游祥洲著，〈論五戒與全球倫理——「文化全球化」進程中的重要課題〉。「佛教研究的傳承與創新研討會」論文，台北：現代佛教學會，2002。

〈游祥洲 2003〉 游祥洲著，《論印順學與佛教全球化》。引自：http://www.hongshi.org.tw/mentor/home.html

《奧斯邦 1991》 格蘭．奧斯邦（Grant R.Osborne）著，劉淑良譯，《基督教釋經學手冊》（英文第一版 1991）。台北：校園出版社，1999。

《奧義書中譯》 徐梵澄譯，《五十奧義書》。北京：中國社會科學，1995。

《奧義書英譯 D&BP》Paul Deussen 導論與德譯，V. M. Bedekar & G. B. Palsule 英譯， *Sixty Upasiṣads of Veda*, Delhi: Motilal Banarsidass Publication, 1980.

《奧義書英譯 O96》 Patrick Olivelle, *Upaniṣads*, Oxford: Oxford University Press, 1996.

《奧義書與英譯 O98》Patrick Olivelle, *The Early Upaniṣads: Annotated Tezxt and Translation*, Oxford: Oxford University Press, 1998.

《奧義書與英譯 R》 Radhakrishanau 導論與譯，*The Principal Upasiṣads*, London:George Allen & Unwin LTD,1953.

《復歸》 比丘觀淨（Bhikkhu Sopāka）著，《復歸佛陀的教導》系列。

《復歸（一）》 比丘觀淨（Bhikkhu Sopāka）著，《復歸佛陀的教導（一）》。彰化：正法律學團，2004。

《復歸（一）馬版》 比丘觀淨（Bhikkhu Sopāka）著，《復歸佛陀的教導（一）》。馬來西亞版有兩個出版單位，檳城：洪福寺，檳城：馬來西亞佛學院，2004。

《復歸（一&二）》 比丘觀淨（Bhikkhu Sopāka）著，《復歸佛陀的教導（一&二）》。

〈單德興 1997〉 單德興著，緒論《單譯 Said2004》。

《單譯 Said2004》 E. Said（薩依德）著，單德興譯，《知識份子論》（增訂版）。台北：麥田，2004 二版。

《黃仁宇 1998》 黃仁宇著，《新時代的歷史觀：西學爲體．中學爲用》。台北：台灣商務，1998。

《黃心川 1980》 黃心川著，《印度佛教哲學》。收於（《中佛史一任編 1980》頁 488-571。

《黃心川 1988》 黃心川主編，《世界十大宗教》。北京：東方出版社，1988。

《黃心川 2003》 黃心川主編，《當代亞太地區宗教》。北京：宗教文化出版社，2003。

〈黃侃如 2005〉 黃侃如著，〈淺談「比丘戒捨墮十」的意義與其淨人角色現代的應用〉。刊於《中華佛學研究》第 9 期（2005 年），頁 151-78。台北：中華佛學研究所。

《黃俊傑 2001》 黃俊傑著，《東亞儒學史的新視野》。台北：喜馬拉雅基金會，2001。

《黃雪梅 1999》 黃雪梅著，《慧解脫所依二智及定地之研究》。台北：華梵大學，1999 年碩士論文。

〈黃著張譯 1999〉 黃火龍著，張開勤譯，〈馬來西亞佛教〉。《法音》第 180 期（1999 年第八期）。

《黃譯 Huntington1997》

杭亭頓（S.P. Huntington）著，黃裕美譯，《文明衝突與世界秩序重建》。台北：聯經出版社，1997。

《惠敏 1994》　惠敏法師著《「聲聞地」における所縁の研究》。東京：山喜房佛書林，1994 年出版。

〈惠敏 2002〉　惠敏法師著，〈鑑往知來，學習佛陀的人間關懷；溯源窮流，發揮菩薩之人本精神〉。收於《莊譯平川彰 2002》頁 9-13。

〈惠敏 2004〉　惠敏法師著，〈印順導師之部派佛教思想論（I）——三世有與現在有〉。刊於《中華佛學學報》第 17 期（2004 年），頁 19-47。台北：中華佛學研究所。

《惠敏&關 1997》　惠敏法師與關則富共著，《大乘止觀導論》。台北：法鼓文化，1997。

〈越建東 2004〉　越建東著，〈西方學界對早期佛教口傳文獻的研究近況評介〉。刊於《中華佛學研究》第八期（2004 年），頁 327-348。台北：中華佛學研究所。

〈越&黃 2003〉　越建東與黃文玲採訪整理，〈醉心巴利經藏的英國學者——柯新斯教授〉。刊於《人生雜誌》第 241 期（2003 年 9 月），頁 89-93。

〈開仁 1999a〉　開仁法師著，〈四諦頓、漸現觀之初探〉。刊於《福嚴佛學院第八屆初級部學生論文集》（頁 593-624），新竹：福嚴佛學院，1999。

〈開仁 1999b〉　開仁法師著，〈初探四無量心的修行方法與次第〉。刊於《福嚴佛學院第八屆初級部學生論文集》（頁 683-706），新竹：福嚴佛學院，1999。

〈開仁 1999c〉　開仁法師著，〈試論「法住智」在佛法中的意義〉。《88 年度演培長老佛教論文甄選入選文章》（頁 279-297）。此文發展為《開仁 2002a》。

〈開仁 2002a〉　開仁法師著，〈試論「法住智」思想之開展〉。刊於《福嚴學生論文集》（第九屆）頁 57-79，新竹：福嚴佛學院，2002。

〈開仁 2002b〉　開仁法師著，〈「七十七智」與「度疑清淨」之關係研究〉。刊於《福嚴學生論文集》（第九屆）頁 169-183，新竹：福嚴佛學院，2002。

〈開仁 2003a〉　開仁法師著，〈《雜阿含．788 經》「正見增上」之思想探究〉。

〈開仁 2003b〉　開仁法師著，〈《雜阿含 351 經》「有滅涅槃」之思想開演〉。引自：http://www.yinshun.org.tw/92thesis/92-01.htm

〈開仁 2004〉　開仁法師著，〈 從《七十七智經》看「法住智」之意義〉。《第十五屆佛學論文聯合發表會論

文》A5-1 到 A5-19，新竹：福嚴佛學院，2004。

《開仁 2005》　開仁法師著，《印順導師對初期大乘菩薩觀之抉擇探源》。高雄：正信佛青會，2005。

〈開印 2005a〉　2003.8.14 開印法師致悟殷法師函。收於〈昭&開 2005〉。

〈開印 2005b〉　2003.8.20 開印法師覆昭慧法師函。收於〈昭&開 2005〉。

《塚本啓祥 1966》　塚本啓祥著，《佛教教團史の研究》。東京：山喜房佛書林，1966 第一刷，1980 第二刷。

《楊郁文 1993》　楊郁文著，《阿含要略》。台北：東初出版社，1993 年初版。

《楊郁文 1999》　楊郁文著，《長阿含遊行經註解》。台北：甘露道出版社，1999 年。

《楊郁文 2000》　楊郁文著，《由人間佛法透視緣起、我、無我、空》。台北：甘露道出版社，2000 年。

〈楊郁文 2003〉　楊郁文著，〈《阿含辭典》編輯體例說明〉。刊於《中華佛學學報》第 16 期（2003 年），頁 67-108。台北：中華佛學研究所。

〈楊郁文 2004〉　楊郁文著，〈《阿含辭典》單字詞舉例說明〉。發表於中華佛學研究所九十三學年度 研究人員專題論文發表會（2004 年 11 月），台北：中華佛學研究所。

《楊惠南 1991》　楊惠南著，《當代佛教思想展望》。台北：東大圖書公書，1991。

〈楊惠南 2000a〉　楊惠南著，〈從印順的人間佛教探討新雨社與現代禪的宗教發展〉。刊於《佛學研究中心學報》第 5 期（2000 年），頁 275-312。台北：台灣大學文學院佛學研究中心。

〈楊惠南 2000b〉　楊惠南著，〈「人間佛教」的經典詮釋——是「援儒入佛」或回歸印度〉。刊於《中華佛學學報》第 13 期（2000 年），頁 479-504。台北：中華佛學研究所。

〈楊惠南 2003〉　楊惠南著，〈解嚴後台灣新興佛教及其特質——以「人間佛教」爲中心的一個考察〉。引自：http://140.109.196.10/pages/seminar/twnrp2002/330-5.doc

《楊惠南 2005》　楊惠南著，《愛與信仰》。台北：商周，2005。

《楊曾文 1993》　楊曾文主編，《當代佛教》。北京：東方出版社，1993。

〈楊曾文 2004〉　楊曾文著，〈新世紀人間佛與佛教文化建設〉。引自：http://www.hongshi.org.tw/mentor/home

《楊譯 Shattuck1999》Cybelle Shattuck（夏塔兒）著，楊玫寧譯，《印度教的世界》。台北：貓頭鷹出版，1999。

〈業露華 2000〉　業露華著，〈從《佛說善生經》看佛教的家庭

倫理觀〉。刊於《中華佛學學報》第 13 期（2000 年），頁 69-82。台北：中華佛學研究所。

〈萬金川 1998〉　萬金川著，〈〈判定《阿含經》部派歸屬牽涉的難題〉一文讀後　〉。刊於《法光雜誌》第 111 期（1998 年 12 月），第四版。台北：法光文教基金會。

《萬金川 2005》　萬金川著，《佛經語言學論集：佛典研究的語言學轉向》。南投：正觀，2005。

《葛印卡 1999》　葛印卡（S.G. Goenka）著，《生活的藝術》。高雄：清涼音，1999。

《遊心法海》　印順法師著，《遊心法海六十年》。1985 年 3 月初版。或代稱爲《印順 1985b》。

〈樓宇烈 2004〉　樓宇烈著，〈印順法師的人間佛教思想〉。引自：http://www.hongshi.org.tw/mentor/home

《潘煊 2002》　潘煊著，《看見佛陀在人間：印順導師傳》。台北：天下遠見，2002。

《滿義 2005》　滿義法師著，《星雲模式的人間佛教》。台北：天下遠見，2005。

《聖典集成》　印順法師著，《原始佛教聖典之集成》。1971 年 2 月初版，1988 年修訂本。亦簡稱爲《印順 1971a》

《聖嚴 1985》　聖嚴法師著，《比較宗教學》。台北：正中書局，

1987。

〈聖嚴 1987〉　聖嚴法師著，〈劃時代的博士比丘〉。收於印順法師編，《法海微波》。台北：正聞出版社，1987。

《聖嚴思行》　林煌洲等合著，《聖嚴法師思想行誼》。台北：法鼓文化，2004。

〈趙玲 2004〉　趙玲著，〈我國南傳上座部佛教倫理的作用與影響〉《法音》2004 年第 5 期（總號第 237 期）。引自：http://fy.fjnet.com/dharma/2k0405/g2k0405f08.htm

《趙敦華 1996》　趙敦華著，《中世紀哲學史》。台北：七略出版社，1996。

〈劉紹楨 2005〉　劉紹楨著，〈印順共同體到底怎麼了？〉。刊於《當代》第 215 期（2005 年 7 月），頁 42-53，台北。

〈蔡奇林 2001a〉　蔡奇林譯（注），〈巴利學的現況與未來任務〉（翻譯・補注），《正觀雜誌》第 18 期（台灣南投，2001 年 9 月），頁 171-209。（譯自：K.R. Norman, ‘The present state of Pali studies, and future tasks’, C*ollected Papers*, vol. VI, Oxford, PTS 1996, pp.68-87.）

〈蔡奇林 2001b〉　蔡奇林著，〈「大名聲」（vighuṣṭa-śabda）與「離覆障」（vivatta-chadda）——兼談注釋家與文

法家對巴利文獻的影響〉，《正觀雜誌》第 17 期（台灣南投，2001 年 6 月），頁 105-37。

〈蔡奇林 2002〉 蔡奇林著，〈巴利學研究紀要：1995-2001〉，《正觀雜誌》，第 20 期（台灣南投，2002 年 3 月），頁 227-83。

〈蔡奇林 2004a〉 蔡奇林著，〈《漢譯南傳大藏經》譯文問題舉示．評析——兼爲巴利三藏的新譯催生〉。刊於《成大宗教與文化學報》第 3 期（2004 年 6 月）。

〈蔡奇林 2004b〉 蔡奇林著，〈「原典語言」與「原典研究」的重要——從「不見水白鶴」的公案談起——兼行「無我相經」勘正〉。發表於「宗教教育與宗教研究研討會」（南華大學宗教學研究所主辦，二〇〇四年十二月四日）。

《蔡譯 Armstrong1996》沈清松校訂，蔡昌雄中譯，《神的歷史》。台北：立緒文化，1996。英文本《Amstrong1993》。

《蔡譯 SarDesai2001》D.R.薩德賽（SarDesai）著，蔡百銓譯，《東南亞史》（上、下冊）。台北：麥田出版，2001。

《蔡耀明 2001》 蔡耀明著，《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土——內在建構之道的佛教進路論文集》。南投：正觀出版社，2001。

《摩奴法典》 摩奴一世著，馬香雪中譯，《摩奴法典》。台北：台灣商務，1998。

《摩奴&英譯 O》 Patrick Olivelle（with the editorial assistance of Suman Olivelle）, *Manu's Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Mānava Dharmaśāstra*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

〈鄧子美 1998〉 鄧子美著，〈二十世紀中國佛教智慧的結晶——人間佛教理論的建構與運作〉。《法音》第 166 期（1998 年第 6 期）。

〈鄧子美 2002〉 鄧子美著，〈論人間佛教的現代品格〉。刊於《中國禪學》第 1 期（2002 年 6 月），北京：河北禪學研究所。

〈鄧子美 2003〉 鄧子美著，〈人間佛教與大乘佛教關係論〉。發於印順導師思想之理論與實踐：第四屆「人間佛教・薪火相傳」學術研討會論文集。台北：財團法人弘誓文教基金會，2003。

〈鄧子美 2004a〉 鄧子美著，〈當代人間佛教的走向〉。發表於印順導師思想之理論與實踐：第五屆「人間佛教・薪火相傳」學術研討會論文集。台北：財團法人弘誓文教基金會，2004。

《鄧子美 2004b》 鄧子美著，《超越與順應：現代宗教社會學觀照下的佛教》。北京：中國社會科學出版社，

2004。

《鄭志明 2000》　鄭志明主編，《宗教與非營利事業》。嘉義：南華大學宗教文化研究中心，2000。

〈鄭志明 2002〉　鄭志明著，〈從大陸佛教現況談未來發展〉。刊於中華佛學研究所印行《兩岸佛教教育研究現況與發展研討會》（頁 139-148），2002 年 4 月。

《鄭著牟宗三 2000》　鄭家棟著，《牟宗三 2000》。台北：東大，2000。

《鄭著印順 1981》　鄭壽彭著，《印順導師學譜》。台北：天華，1981。

〈增谷文雄〉　增谷文雄著，〈阿含經總論〉。收於《佛光阿含藏》附錄（上），頁 217-295，高雄：佛光出版社，1988 年。

《儒商與二十一世紀 2004》

陳啓智與張樹驊主編，《儒商與二十一世紀》。濟南：齊魯書社，2004。

〈禪中國化〉　林朝成與陳水淵共著，〈玄學與達摩禪中國化的重新評價——讀《中國禪宗史》〉。發表於成功大學中文系主辨《第三屆魏晉南北朝文學與思想學術研討會》頁 747-771。1996 年。

〈雜佛．題解〉　楊郁文著，〈雜阿含經題解〉。收於《佛光阿含藏》的《雜阿含經》第一冊。

〈雜整〉　印順著，〈雜阿含經部類之整編〉。收於《雜會

上》。

《賴賢宗 2003》　賴賢宗著，《佛教詮釋學》。台北：新文豐出版社，2003 年。

《錢穆 1985》　錢穆著，《國史大綱》（修訂十二版）。台北：國立編譯館，1985。

〈瞿海源 2003〉　瞿海源著，〈宗教〉（收於《王與瞿 2003》第 12 章）。

《蕭新煌 2002》　蕭新煌著，《台灣社會文化典範的轉移》。台北：立緒，2002。

〈蕭新煌 2003〉　蕭新煌著，〈共存與融合——當代台灣的文化全球化與本土化〉（收於《王譯 H&P2003》第 1 章）。

〈蕭振邦 2003〉　蕭振邦著，〈佛學研究一般方法論〉。《正觀雜誌》，第 24 期（台灣南投，2003 年 3 月），頁 91-137。

《謝國平 1985》　謝國平著，《語言學概論》。台北：三民書局，1985。

《簡江作 1998》　簡江作著，《韓國歷史》。台北：五南，1998。

《簡後聰 2001》　簡後聰著，《臺灣史》。台北：五南，2001。

《闞正宗 2004a》　闞正宗著，《重讀台灣佛教（正編）》。台北：大千，2004。

《闞正宗 2004b》　闞正宗著，《重讀台灣佛教（續編）》。台北：大千，2004。

《顧忠華 1992》　顧忠華著，《韋伯學說新探》。台北：唐山，1992。

《藍吉富編 1985》　藍吉富編，《印順導師的思想與學問》。台北：正聞，1991。

《藍吉富 1991》　藍吉富著，《二十世紀的中日佛教》。台北：新文豐，1991。

〈藍吉富 2002a〉　藍吉富著，〈台灣佛教思想史上的後印順時代〉。發表於弘誓學院主辨《第三屆印順導師思想之理論與實踐研討會》，2002 年。

〈藍吉富 2002b〉　藍吉富著，〈兩岸佛學教育與佛學研究回顧與前瞻〉。刊於中華佛學研究所印行《兩岸佛教教育研究現況與發展研討會》（頁 149-154），2002 年 4 月。

〈藍吉富 2002c〉　藍吉富著，〈不一樣的日本佛教史〉。序於《末本中譯 2002》。

《蘇聯帝國史》　Brian Crozier 著，林添貴譯，《蘇聯帝國興衰史》。台北：智庫，2003。

《繼雄 1997》　繼雄法師著，《初期佛教家庭倫理觀》。台北：法鼓文化，1997。

〈觀淨 1999〉　比丘觀淨著，〈原始佛教念佛思想的一些原則〉。發表慈光禪學研究所與中華禪淨協會主辨《第二屆兩岸禪學研討會論文集》，頁 347-364。台中：慈光禪學研究所與中華禪淨協會，1999 年 10 月出版。

《觀淨 2001》　比丘觀淨著，《南傳上座部《攝阿毗達摩義論》的哲學思想研究》。東海大學哲研所博士論文，2001 年。

〈龔雋 2002〉　龔雋著，〈從現代性看「人間佛教」——以問題爲中心的論綱〉。引自：http://www.hongshi.org. tw/mentor/home.html

〈龔雋 2003〉　龔雋著，〈調適與反抗——以近代東亞佛教傳統與政治關係中的兩個案例爲中心〉。引自：http://www.hongshi.org.tw/mentor/home.html

〈龔雋 2004〉　龔雋著，〈譯者序〉。序於《修剪菩提樹》。

〈龔雋 2005〉　龔雋著，〈高山仰止——作爲一種典範的現代佛學〉。引自：http://www.awker.com/hongshi/mag/75/75-c24.htm

《Allon1997》　Mark Allon, *Style and Function: A Study of the Dominant Stylistic Features of the Prose Portions of Pāli Canonical Sutta Texts and Their Mnemonic Function*, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1997。

《Ariyaseko1998》 Bhikkhu Ariyaseko, *The Bhikkhus' Rules: A Guide for Laypoeple*. Malaysia: W.A.V.E., 1998.

《Armstrong1993》 Karen Armstrong, *A History of God*, Britain: William Heinmann, 1993.中譯本《蔡譯 Armstrong1996》。

《Armstrong2001》 Karen Armstrong, *The Battle for God- A History of Fundamentalism*, Ballantine Publishing Group, 2001.中譯本《蔡譯 Armstrong2002》(英文本 2001 有新的序言，評述 911 事件；這個中譯本未含此新序言）

《Bhattacharyya2000》 N.N. Bhattachryya, *Buddhism in the History of Indian Idea,*. Delhi: Manohar, 2000.

《Bapat1937》 P.V. Bapat, *Vimuttimagga and Visuddhimagga*, Poona: Fergusson College, 1937.

《Basham1951》 A.L. Basham, *History and Doctrines of The Ājīvikas*, (1ST Ed. 1951) Delhi: Motilal Banarsidass Publication, reprint 2002.

《Basham1967》 A.L. Basham, *The Wonder That Was India*, (3ST Ed.1967) Delhi: Rupa, reprint 2003.

《Bechert,ed.1991 I》 Heinz Bechert, ed. *The Dating of the Historical Buddha, Die Datierung des Historiechen-Buddha*. Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.

《Bechert,ed.1992 II》 Heinz Bechert, ed. *The Dating of the Historical Buddha. Die Datierung des Historiechen-Buddha*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

《Bechert,ed.1997 III》 Heinz Bechert, ed. *The Dating of the Historical Buddha. Die Datierung des Historiechen-Buddha*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

《Bechert,ed.1995》 Heinz Bechert, ed. *When Did The Buddha Live?*, Delhi: Sri Satguru Publications, 1995. 選編《Bechert,ed.1991 I》與《Bechert,ed.1992 II》的 21 篇文章。

〈Bodhi2004〉 Bhikkhu Bodhi, 'Jhānas and Lay Disciple: According to the Pāli Suttas'. 張貼在 Yahoo 討論群（Dhammastudygroup），編號 33870。詳細資料參考〈溫宗堃 2005b〉註 128。

〈Bond1982〉 George D. Bond, *The Word of the Buddha: The Tipiṭaka and Its Interpretation in Theravāda Buddhism*, Colombo: M. D. Gunasena & Co. Publichers, 1982. 筆者尚未直接見到本書。

〈Bond1988〉 George D. Bond, 'The Gradual Path as a Hermeneutical Approach', In Donald S. Lopez(ed.), *Buddhist Hermeneutics*, Honolulu: University of Hawaii Press/ Kuroda Institute, 1988.

《B&R1997》 S. K. Belvalkar & R. D. Ranade, *History of Indian Philosophy: The Creative Period*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1[ST] ed.1927, 1997.

〈Bronkhorst1985〉 J. Bronkhorst, 'Dharma and Abhidharma', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48（1985）, pp.305-320. 本書引述此文時，轉引自〈Manné1990〉。

《Bronkhorst1986》 J. Bronkhorst, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, 1[st]edition, Stuttgart, 1986, 2[nd] edition, Delhi:Motilal Banarsidass Publication, 1993.

〈Bucknell1984〉 Rod Bucknell 'The Buddhist Path of Liberation: An Analysis of the Listing of Stages', *Journal of the International Association of Buddhist Studies* .7.2（1984）, pp.375-409.

〈Bucknell1993〉 Rod Bucknell 'Reinterpreting the Jhāna', *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 16.2（1993）, pp.375-4

〈Bucknell2000〉 Rod Bucknell, 'Foreword' in 《Mun-keat2000》 pp.IX-XI.

《Bud2500》 P.V. Bapat（ed.）, *2500 Years of Buddhism*, New Delhi: Ministry of Information and Broadcasting Government of India, 1956.

《Buddhist Hermeneutics 1988》 Donald S. Lopez（ed.）, *Buddhist Hermeneutics*, Honolulu: University of Hawaii Press/Kuroda Institute, 1988.

《Chakravarti1996》 Uma Chakravati, *The Social Dimesion of Early Buddhism*, Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1996.

《Chao-hsiang2002》 Chao-hsiang Yeh（Chien-Hao Bhikṣuṇī）, *A Study and Revaluation of the Accounts of the Establishment of the Bhikṣuṇī Saṅgha – With Reference to the Eight Gurudharmas and Śikṣāpads*, Ph. D. Thesis, The University of Bristol, 2002.

〈Collins1990〉 S. Collins, 'On the Very Idea of the Pāli Canon', *Journal of Pali Text Society* 15（1990）, pp.89-126.

〈Cousins1973〉 L.S. Cousins, 'Buddhist Jhāna: Its Nature and attainment according to the Pāli sources', *Religion 3*, 1973, pp.115-131.

〈Cousins1983〉 L.S. Cousins, 'Pali oral Literature', *Buddhist*

Studies: Ancient and Modern（pp.1-11）ed. by Philip Denwood and Alexander Piatigorsky, London: Courzon, 1983.

〈Cousins1984〉 L.S.Cousins, ‘Samatha-yāna And Vipassanā-yāna’, *Buddhist Studies in Honour of Hammalava Saddhatissa*. Ed. by Gatare Dhammapala, Richard Gombrich and K.R. Norman. Nugegoda: University of Jayewardenepura, 1984, p.56-68.

〈Cousins1992〉 L.S.Cousins, ‘Vitakka/Vitarka and Vicāra: Stages of Samādhi in Buddhism and Yoga’, *Indo- Iranian Journal*, Vol.35, 1992, pp.137-157

〈Cousins1996〉 L.S.Cousins, ‘The Origins of Insight Meditation’, *The Buddhist Forum*, Vol 4. London: School of Oriental and African Studies University of London,1996, pp.35-58. 中譯參見〈溫譯 Cou- sins2004〉。

《Curators of Buddha1995》
Donald S. Lopez（ed.）, *Curators of the Buddha*, University of Chicago, 1995.

《Dhamminda1994》 Bhikkhu Dhamminda, *A life free of Money*, Myanmar: Yuzana Photo Studio, 1994. 中譯本，庫那威羅比丘，《分文不取》。嘉義：新雨出版社，1999。

《Earhart1993》H. B. Earhart（ed.）, *Religious Traditions of the World*, HarperCollins, 1993.

〈Gethin1992a〉 Rupert. M. L. Gethin, ‘The Mātikās: Memorization, Mindfulness and the List’, in J. Gyatso（ed.）, *In The Mirror of Memory: Reflections on Mindfulness and Remembrance in India and Tibetan Buddhism*, 149-72, Albany, NY.

《Gethin1992b》 Rupert. M. L. Gethin, *The Buddhist Path to Awakening*, 2nd edition Oxford: Oneworld, 1992, 2nd.2001.

〈Gethin1997〉 Rupert. M. L. Gethin, ‘Meditation and Cosmology: From the Aggañña Sutta to the Mahāyāna’, *History of Religions*, 36, pp.183-219.

《Gethin1998》 R. Gethin, *The Foundations of Buddhism*, Oxford University Press, 1998.

《Gombrich1988》 R.F. Gombrich, *Theravāda Buddhism*, London: Routledge, 1988.

〈Gombrich1990a〉 Richard F. Gombrich, ‘How the Mahāyan began’, *Buddhism Forum*, Vol.I, SOAS, 1990, pp.21-30.

〈Gombrich1990b〉 Richard F. Gombrich, ‘Recovering the Buddha’s Message’, David Seyfort Ruegg and Lambert

Schmithausen（eds.）, *Earliest Buddhism and Madhyamaka*, pp.5-23, Leiden, 1990.

《Gombrich1996》 Richard F. Gombrich, *How Buddhism Began.* (1ST ed.1996)New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt.Ltd., 1997.

〈Gombrich1998〉 Richard F. Gombrich, *Kindness and Compassion as Means to Nirvana*. Amsterdam: Rayal Netherlands Academy of Arts and Sciensces, 1998

《Gunaratana1985》 Gunaratana H. Mahāthera, *The Path of Serenity and Insigh,*. Delhi: Motilal Banarsidass Publication, 1985, 2002.

《Gunaratana1988》 Mahāthera H. Gunaratana, *The Jhānas in Theravāda Buddhist Meditation,* Kandy: Buddhist Publication Society, 1988.

《Hamilton2000》 Sue Hamiiton, *Early Buddhism: A New Approach*, London: Curzon Press, 2000.

《Holt1981》 John C. Holt, *Discipline: The Canonical Buddhism of The Vinayapiṭaka.* Delhi: Motilal Banarsidass Publication, 1981, 1995.

《H&B2002》 Peter L. Berger and Samuel P. Huntington（ed.）, *Many globalization: cultural diversity in the contemporary world* **,** New York : Oxford University Press, 2002.中譯本是《王譯 H&B2003》。

《H&S1997》 Jamie Hubbard & Paul L. Swanson（ed.）, *Pruning the Bodhi Tree: the Strom over Critical Buddhism,* University of Hawai'i Press, 1997.中譯本《修剪菩提樹》。

《Janaka1960》 Janakābhivaṃsa，緬文著作《戒本譯註研究》（含比丘戒與比丘尼戒）。Mahāgandhayone 大學，約 1960 年之間初版，2001 年再版。

《Jayatilleke1963》 K.N. Jayatilleke *Early Buddhist Theory of Knowledge,* Delhi: Motilal Banarsidass Publication, 1963.

《Jones1999》 C. B. Jones, *Buddhism in Taiwan: Religion and The State 1660-1990,* University of Hawai'I Press, 1999.

〈Jong1991〉 J.W. de Jong, 'Buddhist Studies（1984-1990）', *Memoirs of the Chū ō Academic Research Institute*（中央學術研究所紀要）, 20, pp.1- 60, 1991. 中譯有〈郭譯 Jong1994〉。

〈Jong1993〉 J.W. de Jong, 'The Beginnings of Buddhism', *The Eastern Buddhhism*, Vol. XXVI, No.2, pp.11-30, 1993.

《Juo-hsüh2000》 Juo-Hsueh Shih, *Controversies over Buddhist nun.*, Oxford: The Pali Text Society, 2000.

《Kabilsingh1984》 Chatsumarn Kabilsingh, *A Comparative Study of The Bhikkhunī Pātimokkha of The Six Schoo,*. Varanasi: Chaukhambha Orientalia, 1984.

《Kalupahana1992》 David J. Kalupahana, *A History of Buddhist Philosophy（1992）*, Delhi: Motilal Banarsidass Publication,1994.

〈Kawanami1990〉 Hiroko Kawanami, 'The Religion Standing of Burmese Buddhist Nuns（thilá-shin）: The Ten Precepts and Religious Respect Word' , *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 13.1（1990）, pp.17-39.

《Kin-tung2004a》 Kin-tung Yit, *A Study of A Stereotypes Structure of The Early Buddhist Liteature: A Comparative Study of The Pāli, Chinese And Sanskrit Sources*, Ph. D. Thesis, The University of Bristol, 2004.

〈Kin-tung2004b〉 Kin-tung Yit, 'Remarks on Buddhist meditation formulas occurring in various versions of early canonical texts'. 刊於刊於《正觀雜誌》第 31 期（台灣南投，2005 年 6 月），頁 147-99。

《Lamotte1988》 Étienne Lamotte, *History of Indian Buddhism: From The Origins To The śaka Era*, Louvain, 1988.

〈Lopez 1988〉 Donald S. Lopez, 'Introduction' in《Buddhist Hermeneutics 1988》

《MacQueen1988》 Konrad Meisig, *A Study of The Śrāmaṇyaphala- sūtra,* Wiesbaden, 1988.

《Mahasi1971》 Mahasi Sayadaw, trans. from the Burmese by U Pe Thin and Myanaung U Tin, *Practical Insight Mdtiaton*, Kandy: Buddhist Publication Society,1971.

《Mahasi1977》 Mahasi Sayadaw, *Discourse on The Basic Practice of The Satipatthāna Vipassanā.* Thailand Jolburi: Viveka Āsom, 1977.

《Mahasi1985》 Mahasi Sayadaw. trans. by Nyānaponika Thera, *The Progress of Insight*, Kandy: Buddhist Publication Society, 1985. 第一部份是英譯既相關解說；頁 47-71 是第二部份，乃 Mahasi Sayadaw 親撰的巴利本。

〈Manné1990〉 Joy Manné, 'Categories of Sutta in The Pāli Nikāyas and Their Implications for Our Appreciation of The Buddhist Teaching and

Literature', *Journal of Pali Text Society*15（1990）, pp.29-87.

〈Manné1992〉 Joy Manné, 'The Dīgha Nikāya Debates: Debating Practices at The Time of The Buddha', *Buddhist Studies Review9, 2（1992）*, pp.117-136.

〈Manné1995a〉 Joy Manné, 'Cases Histories from The Pāli Canon I': The Sāmaññaphala Sutta Hypothetical Case History or How to be Sure to Win a Debate' , *Journal of Pali Text Society* 21（1995）, pp.1-34.

〈Manné1995b〉 Joy Manné, 'Cases Historis from The Pāli Canon II: Sotāpanna, Sakadāgāmin, Anāgamin, Aarahat – The Four Stages Case Histories or Spiritual Materialism and the Nees for Tangible Results' , *Journal of Pali Text Society*21（1995）, pp.35-128.

〈Maraldo1986〉 John C. Maraldo, 'Hermeneutics and Historicity in the study of Buddhism' , in *The Eastern Buddhist*19（1986）, 1, pp.17-43.

《Meisig1987》 Konrad Meisig, *Das Śrāmaṇyaphala-sūtra: Snyoptische Ubersetzung und Glossar der chinesischen Fassungen verglichen mit dem Sanskrit und Pali* , Wiesbaden, 1987.

《Meisig1988》 Konrad Meisig, *Das Sutra von der vier Staṇden: Das Aggañña-sutta im ḷich seiner chinesischen Parallelen*, Wiesbaden, 1987

《Mun-keat2000》 Mun-keat Choong , *The Fundamental Teachings of Early Buddhism: A comparative study based on the Sutranga portion of the Pali Samyutta-Nikaya and the Chinese Samyukta-gama*, （ Beitrage zur Indologie Band 32; Wiesbaden: Harrassowitz , 2000）.

《Minh-chau1964》 Bhikṣu Thich Minh Chau, *The Chinese Madhyama Āgama and the Pāli Majjhima Nikāya*, 1964; Delhi: Motilal Banarsidass Publication, 1991.

《Nārada1996》 U Nārada Sayadaw, *Guide To Conditional Relations Part I,*. London: PTS, 1996.

《Norman1983》 K.R.Norman, *Pāli Literature*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1983.

〈Norman1990〉 K.R. Norman, 'Pāli and the language of the heretics', *Collected Papers I* , Oxford, PTS 1990, pp.238-46. 蔡奇林譯（注）,〈巴利語與異教語言〉,《正觀雜誌》, 第 19 期，2001 年

12 月，頁 95-114。

《NormanIV》 K.R.Norman, *Collected Papers IV*, PTS, 1993.

《Norman1997》 K.R.Norman, *A Philological Approach to Buddhism*, School of Oriental and African Studies, University of London 1997.

《Nyanaponika1965》 Thera Nyanaponika, *The Heart of Buddhist Meditations*, Boston: Weiser Books,1965.

《Nyanaponika1985》 Thera Nyanaponika, *Abhidhamma Studies*, Kandy: Buddhist Publication Society.

《Olivelle1974》 Patrick Olivelle, *The Origin and the Early development of Buddhist Manachism*, Colombo:Gunasena, 1974.

《Pachow1955》 W.Pachow, *A Comparative Study of The Prātimokṣa*, West Bengal: The Sino-Indian Culture Society, 1955.

《Pande1957》 G. C. Pande, *Studies in The Origins of Buddhis*m, Delhi: Motilal Banarsidass Publication, 1957 1st ,1995 4th .

〈Poussin1936-7〉 de La Vallée Poussin, 'Musīla et Nārada: Le Chemin de Nirvāṇa', *Mélanges chinois et bouddhiques* V, 1936-7, pp.189-222。本書引述此文的部份內容時，參考自《Gombrich1996》（特別是頁 133-134）。

《Po-Yao1995》 Po-Yao Tien, *A Modern Buddhist Monk-Reformer in China: The Life and Thought of Yin-Shun*, Ph. D. Thesis, Califounia Institute of Intergral Studies, 1995.

《Prebish1994》 C.S. Prebish, *A Survey of Vinaya Literature*, 台北：今論出版社，1994。

《Putuwar1991》 Sunanda Putuwar, *The Buddhist Sangha: Paradigm of the Ideal Human Society*, Maryland: University Press of America,1991.

《Radhakrishanan1977》
Radhakrishanan , *Indan Philosophy*, London: George Allen & Unwin LTD, 1977.

《Satipatthana》 Buddha Sasana Nuggaha Origination （ed.）, *Satipaṭṭhāna Vipassanā Meditation Criticisms and Replies*, Rangoon: Buddha Sasana Nuggaha Origination, 1979.

〈Samuels1999〉 Jeffrey Samuels, 'View of Householders and Lay Disples in the Sutta Piṭaka: A Reconsiteration of the Lay/Monastic Opposition' , *Religion（1999）*, 29, 231-41.

〈Schmithausen1981〉 Lambert Schmithausen, 'On Some Aspects of

Descriptions or Theories of “Liberating Insight” And “Enlightenment” in the Early Buddhism’, *Studies Zum Jainismus und Buddhismus*（Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf）, Herausgegeben von K.Bruhn und A. Wezler, Wiesbaden, 1981, pp.199-250.

〈Schmithausen1990〉 Lambert Schmithausen, ‘Preface’. David Seyfort Ruegg and Lambert Schmithausen（eds.）, *Earliest Buddhism and Madhyamaka*, pp.1-5, Leiden, 1990.

《Schopen1997》 Gregory Schopen, *Bones, Stones, and Buddhist Monks*, Honolulu: University of Hawai’I Press, 1997.

《S.Dutt1962》 S. Dutt, *Buddhist Monks and Monasteries of India*, Delhi: Motilal Banarsidass Publication, 1962.

《Sīlananda1990》 Sīlananda Sayadaw, *The Four Foundation of Mindfulness*, Boston: Wisdom Publication, 1990.

《Sīlananda2002》 Sīlananda Sayadaw, *Pali Roots in Saddanīti*, Electronic version 1.0, 2002.

《Smart1998》 Ninian Smart, *The World's Religion*, Cambridge:Cambridge University Press,second edition,1998。中譯本是《許譯 Smart2004》。

《Spiro1982》 Melford E. Spiro, *Buddhism and Society: A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes*, Berkeley,1982.

〈Stuart-Fox1989〉 Martin-Stuart-Fox, ‘Jhāna and Buddhist Scholasticism’, *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 12.2（1989）, PP.79-110.

《Thanavuddho2003》 Bhikkhu Thanavuddho 著，《初期佛教における聖典成立と修行體系》。東京大學大學院，人文社會系研究科，博士學位論文，2003。

《Ṭhānissaro1994-01》 Bhikkhu Ṭhānissaro, *The Buddhist Monastic Code*,vol.1（1994, revised 1996）,vol.2（2001）, CA:Metta Forest Monastery.

《Tse-fu2004》 Tse-fu Kuan, *The Practice of Mindfulness（Sati）in Early Buddhism*, Ph. D. Thesis, The University of Oxford ,2004.

《Vajirañāṇa1962》 Mahāthera Paravahera Vajirañāṇa, *Buddhist Meditation in Theory and Practice*, Malaysia: Buddhist Missionary Society, 1962.

〈Vanhaelemeersch2000〉

Philip Vanhalemeersch（馮浩烈）, 'The Netti-pakarana: Buddhist Hermeneutics', 刊於《中華佛學研究》第 4 期（2000 年），頁 307-337。台北：中華佛學研究所。

《Vetter1988》　T. Vetter, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, Leiden, 1988.

《Vinayamukha》　Krom Phraya, Vajirañāṇavarorasa, *The Enterance to the Vinaya（Vinayamukha）* 3vols, trans. from the Thai. Bangkok: Mahāmakuṭā-rājavidhyālaya , 1969-83.

〈Walters1999〉　Jonathan S. Walters, 'Suttas as History:Four Approaches to the Sermon on the Noble Quest（Ariyapariyesana-Sutta）', *History of Religion* 38（1999）, pp.247-284.

《Warder1970》　A.K. Warder, *Indian Buddhismi*, Delhi: Motilal Banarsidass Publication, 1970.

《Winston1980》　L.King, Winston, *Theravāda Meditation:The Buddhist Transformation of Yoga*, The Pennsylvania State University, 1980.

《Wijayaratna1990》　Mohan Wijayaratna, trans. by Claude Grangier & Steven Collins, *Buddhist Monastic Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990

《W&T2000》　Paul Williams with Anthony Tribe, *Buddhist Thought- A complete introduction to the Indian tration*. London:Routledge, 2000, reprint 2002, 2003.

三　工具書

《日文法》　劉元孝&劉玫伶著，《現代日語文法》。台北：幼獅出版社，1987 年初版。

《日典》　劉元孝主編，《永大當代日華辭典》。台北：永大書局，1989 年修訂版。

《巴文英 d》　Charles Duroiselle, *A Praticial Grammer Pali Language*. 此文法書雖於 1906 年初版於仰光，但分析清楚，系統簡練。

《巴文英 g》　Wilhelm Geiger, *A Pāli Grammar*, 由 Bata-krishna Ghosh 英譯，K.R. Norman 修訂重編，Oxford, PTS 1994.

《巴文英 o》　Thomas Oberlies, *Pāli : A Grammar of the Language of the Theravāda Tipiṭak*a, Berlin: de Gruyter, 2001.

《巴文英 v》　Vito Perniola S. J., *Pali Grammar*, Oxford, PTS 1997.

《巴文英 w》　A.K. Warder, *Introduction to Pali*, Oxford, PTS 1991 （3rd ed.）. （1st ed.,1963; 2nd ed. 1974）

《巴文日》　水野弘元著，許洋主譯，《巴利文法》。台北：華宇出版社，1986。

《巴典日水野》　水野弘元著，《パーリ語辭典》（二訂）。東京：春秋社，1981。

《巴典英 m》　Cone Margaret, *A Dictionary of Pali* （Part I, a-kh）, Oxford, PTS 2001。

《巴典英 p》　T.W. Rhys Davids& W. Stede, *Pali-English Dictionary*, London: PTS.

《巴典英 c》　*A Critical Pali Dictionary*, Copenhagen, 1924-.

《巴典英 ch》　R.C. Childers, *A Dictionary of the Pali Language*, London 1875.

《巴專典》　Malalasekera,G.P.: *Dictionary of Pali Proper Name*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1995.

《四部錄》　赤沼智善著，《漢巴四部四阿含互照錄》。台北：華宇出版社，1986 年。

《印典》　赤沼智善編，《印度固有名詞辭典》（增補訂正附）。京都：法藏館，1979 年第一版三刷。

《印度文獻》　M. Winternitz, *History of Indian Literature*, Delhi: Motilal Banarsidass Publication, reprint 1999.

《佛地圖 L》　佛陀時代的地圖參見《Lamotte1988》。

《佛地圖中》　平川彰著，釋顯如與李鳳媚譯，《印度佛教史上》，書前的地圖修改自《前田惠學 1964》。嘉義：新雨道場，2001 年。

《佛語典》　中村元著，《佛教語大辭典》（縮刷版）。東京：東京書籍株式會社，1981 年。

《南藏索引》　水野弘元著，《南傳大藏經總索引》（縮刷版）。大阪：東方出版社，1986 年。

《英典 c》　Cobuild English Language Dictionary, London: Collins, 1987.

《英典 l》　《朗文當代英譯雙解詞典》。香港：朗文出版公司，1988。

《梵文日》　辻直四郎著，《サンスクリット文法》（《梵語文法》）。日本：岩波書店，1974。

《梵文英 m》　A. Macdonell, *A Sanskrit Grammer for Students*, 1st ed. 1901. Delhi: Motilal Banarsidass Publication, 1993.

《梵字根》　William Dwight Whitney, *The Roots Verb-Forms and Primary Derivatives of The Sanskrit Language*, Delhi: Motilal Banarsidass Publica-

tion, 1991.

《梵典英》　Morier-Williams M., *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, 1889, 1988.

《梵典日》　荻原雲來編，《梵和大辭典》（漢譯對照新裝本）。日本：講談社，1986 年。

《梵佛典 III》　塚本啓祥・松長有慶・磯田熙文編著，《梵語佛典の研究》III 論書篇。東京：平樂寺書店，1990。

《瑜論梵藏漢》　橫山紘一&廣澤隆之著，《瑜伽師地論に基づく梵藏漢對照・藏梵漢對照　佛教語辭典》。東京：山喜房，1997。

《漢典》　《漢語大字典》。大陸：四川辭書出版社，1995 年。

《蔡奇林 1997》　蔡奇林著，《實用巴利語文法》。課堂教本，1997 年第一版；2000 年修訂第二版。

《緬語》　汪大年編著，《緬甸語概論》。北京：北京大學出版社，1997。

《BHS》　Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammer and Dictionary*, Yale University Press.

《EIP7》　ed. by Karl H.Potter with Roberte. Buswell, Jr. and Padmanabh S. Jaini and Noble Ross Reat,

Encyclopedia of Indian Philosophies, *Volume VII Abhidhamma Buddhism To 150 A.D*, Delhi: Motilal Banarsidass Publication, 1996.

助印芳名

（至 2005 年 10 月止。若有遺誤，惠請告知。）

姓名	金額	姓名	金額
復歸（一）不足款	-400 元	郭老師夫婦	3,000 元
釋德勇	3,000 元	許惜	10,000 元
羅慶龍	10,000 元	莊惠玲	1,000 元
簡進財・簡謝雪玉	10,000 元	梁廣竹	1,000 元
謝富雄	1,000 元	張月萍	3,000 元
謝久宗	200 元	徐金菊	2,000 元
蕭寶玟	16,000 元	洪愛香	2,000 元
蕭淑宙	1,000 元	柯潁信	500 元
蕭素貞	1,000 元	林繼堃	1,000 元
鄭其煙	1,000 元	林洪松	500 元
劉素貞	1,500 元	林秀蓁	4,500 元
劉柏蘭	1,000 元	周金標	1,000 元
劉信男	1,000 元	李明芳	1,000 元
趙戴照蓮	2,000 元	李佳芬	1,500 元
葉光久	2,000 元	宋月滿	1,000 元
楊靜淑	30,000 元	呂政杰	1,500 元
楊真枝	4,000 元	吳柏輝	1,000 元
楊正隆	5,000 元	何美玲	1,000 元
黃錕燦	1,000 元	何秀玲	1,000 元
黃女玲	2,000 元	王婷彥	2,000 元
曾淑圓	1,000 元	王芝元	2,000 元
佛弟子	1000 元	王內均	2,000 元
陳銘陽	3,000 元	丁敏哲	5,000 元
陳婉箐	1,000 元	錢雋仁	3,000 元
陳國賓	2,000 元	松霖彩色印刷事業有限公司	5000 元
陳林錦緞	2,000 元	法雨道場	150 本
陳玉稟	3,000 元		

復歸佛陀的教導（二）‧導論章

——兼論印順法師的新典範

Bhikkhu Sopāka （比丘觀淨） 著
2006 年元月／初版
出版者：正法律學團
出版與結緣通訊：
➢地址：台灣 彰化縣員林鎮至善街 118 號　丁敏哲收
No.118, Jhihshan St., Yuanlin Township, Changhua County 51064, Taiwan
➢電話：04-8326605（答錄機用）
➢傳真：04-8364178
➢E-MAIL：saddhammavinaya@yahoo.com.tw

欲洽請本書者，請於連絡時註記說明。
若有大量重印，願意的話，請惠賜一本給出版單位。